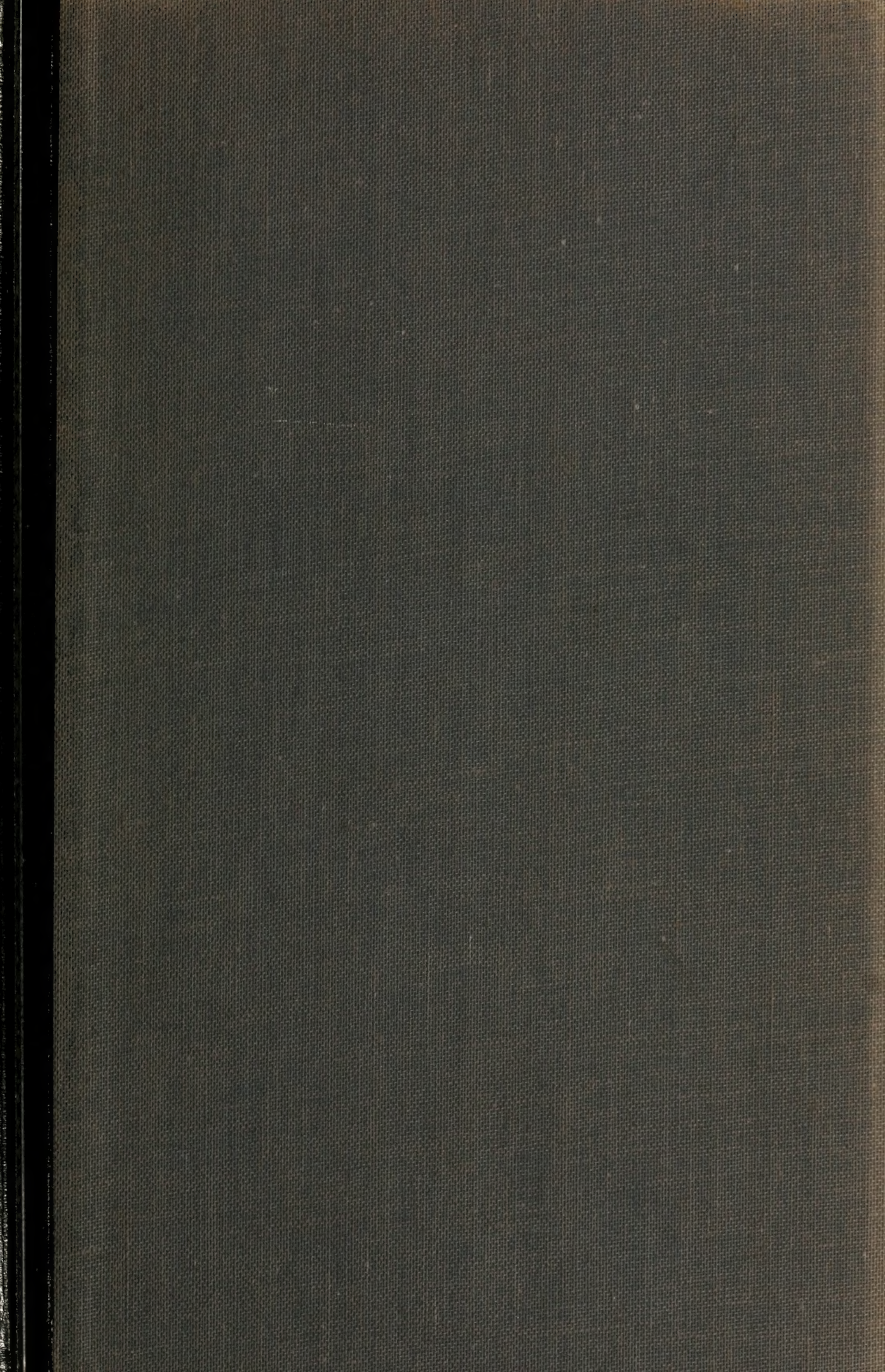
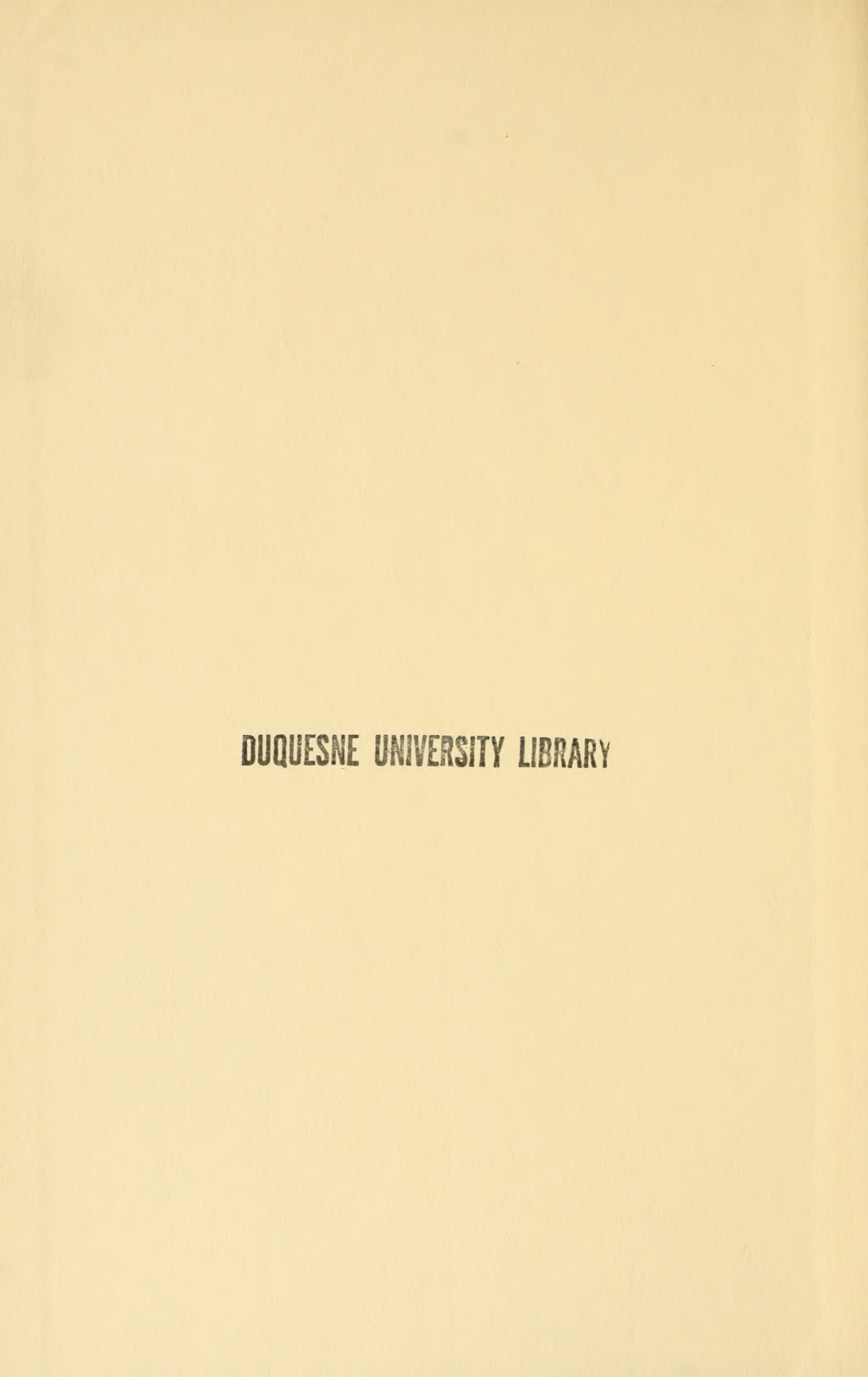






Kant's gesammelte Schriften

Herausgegeben

von der

Akademie der Wissenschaften der DDR

Band XXVII

Vierte Abteilung

Vorlesungen

Vierter Band

Erste Hälfte

Berlin 1974

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.

Kant's Vorlesungen

Herausgegeben

von der

Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Band IV

Vorlesungen über Moralphilosophie

Erste Hälfte

Berlin 1974

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.

Der vorliegende Halbband umfaßt die Praktische Philosophie Herder (S. 1—90), die Praktische Philosophie Powalski (S. 91—236) und die Moralphilosophie Collins (S. 237—473), alle drei nach den Originalen.

Im zweiten Halbband folgt die Metaphysik der Sitten Vigilantius und der Abdruck von Baumgartens Ethica Philosophica. Der Apparat bringt außer Einleitung, Erläuterungen, Textänderungen, Nachträgen und Berichtigungen die Varianten der übrigen Abschriften, bezogen auf Collins.

Gerhard Lehmann

Printed in Germany

Hldr. ISBN 3 11 004994 5
brosch. ISBN 3 11 005877 4

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30
Buchbinder: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

I

Praktische Philosophie Herder

. . . . habe ich nicht blos ein eigen-, sondern auch ein uneigen-gemein-
nütziges Gefühl? Ja! — es rührt unmittelbar uns ander Wohl und
Leiden: die bloße Glückseligkeit andrer ergotzt uns in der beschrei-
bung: auch von erdichteten Personen von denen wir die Erdichtung
5 wißen, oder in entfernten Zeiten — ja dies gemeinnützige ist so groß
daß es mit dem eigennutzigen collidirt. Ja das Gefühl desselben ist
eine edle Empfindung, edler, als das der eigennützigen. Niemand
verachtet sie: ein jeder wünscht sie sich, nicht alle haben sie in glei-
chem Grade: — bei einigen ists groß und je größer desto mehr wirds
10 als eine Vollkommenheit empfunden. — es ist allgemein: doch selten
so groß daß es thätige Handlungen erregt. z. E. Geitzige, bei denen
der Eigennutz sehr stark geworden ist. Als bedürftsamen Wesen gab
uns der Schöpfer den Eigennutz nach unsrer Vollkommenheit. Als
Wesen die Vermögen haben andern zu dienen gab uns der Schöpfer
15 den Uneigennutz nach andrer Vollkommenheit. Die Grade des gemein-
nützigen sind vortreflich weil man auch das eigennützige ihm unter-
ordnen kann: aber nicht vice versa. Je eigennütziger, desto mehr
bedürftig: (zu wenigsten in Gedanken) folglich verächtlicher: Das
uneigennutzige Gefühl an dem Wohl etc. eines andern, hat nicht un-
20 sere Vollkommenheit zum Zweck: sondern zum Mittel

Hobbes folgte dem Plan des Lukrez und dem Epikur: der bei
weitem nicht so edle Principia hatte, als die Stoiker. — So auch die
meisten Deutschen beziehen alles auf Eigennutz, weil es schön ist,
alles aus einem Principio herzuleiten, so wenig es aber in der Meta-
25 physik etc. Man sagte; 1) man sezze sich dabey an des andern Stelle,
und die Täuschung der Phantasie mache dies Vergnügen, waz nicht
unmittelbar aus des Andern Vergnügen entspringt, sondern mittel-
bar — Diese falsche Untereinanderordnung komt daher: weil wir uns
bei dem uneigennützigen Gefühl stets die Freude des andern vor-
30 stellen: und welche Freude wir haben möchten in seiner Person. —
Allein hätten wir keine uneigennutzigen Gefühle, so doch nicht etc.
weil wir nicht uns überzeugen, daß wir in seiner Person sind = Sezt
euch auch in die Stelle eines reichen Taugenichts: ihr werdet nicht
eine lust an ihm haben. Diese Sezzung an des andern Stelle ist also
35 zwar nothwendig aber blos ein Mittel zur lebhaftigkeit das das un-
eigennützige Gefühl voraus sezzt. Ich nehme nicht mit des Damiens

Unglück Mitleid, wohl aber an des Julius Cäsar da sein Brutus ihn umbrachte 2) sagt man: — Das Vergnügen, waz wir daran haben, ist blos unser Zweck und ein feinrer Eigennutz Responsio das Vergnugen selbst sezt 1) eine Kraft, es zu haben, voraus 2) das Vergnügen kan ich nicht durch Vergnügen erklären. Ich will das Vergnügen: heißt bloß: 5 ich habe Vergnügen am Vergnügen: sezt also ein gewißes Gefühl schon voraus. Dies sind also blos niedrige Ränke. — Dies Gefühl macht auch eine große Schönheit unserer Natur — Ein eigennütziges Gefühl sezt eigne Unvollkommenheiten voraus: die sich erwerben lassen: (folglich Gott nicht) und sezt bedürftigkeit voraus. Ein uneigennütziges 10 Gefühl sezt eigne Vollkommenheiten voraus: die Gründe in Erwerbung anderer Vollkommenheiten seyn konnen und sezt vollkommen-2 heit voraus. Das uneigennützige Gefühl ist Anziehungs Kraft ahnlich / und der Zurückstoßung das eigennützige. Beide in conflictu machen die Welt aus. 15

Freie Handlungen sind gut 1) vermittelst der Folgen (nach ihrem Grad) Physisch gut

Freie Handlungen sind gut 2) vermittelst der Absicht (nach ihrem Grad) Moralisch gut Der Maasstab ist bei beiden sehr verschieden: — Kleiner Wille und großes Vermögen ist weniger Moralisch gut, auch 20 bei großen Wohlthaten Großer Wille und kleines Vermögen ist mehr Moralisch gut, auch bei Wohlthaten die klein sind. — Wir schätzen auch die Moralia nicht nach dem Physischen sondern durch sich selbst: auch wenn sie eigennützig sind: nicht stets gemeinnützig (wie Hutcheson irrt). — Moralisch gute Handlungen müssen auf ein Phy- 25 sisches Gute gerichtet seyn nicht aber daran gemeßen: — Die Physisch gute Handlungen sind stets gleich: sie mögen frei oder nothwendige Wirkung seyn: denn das gute liegt in der Wirkung und wird an der Folge gemessen. sie ist nicht größer als die Wirkung, aber die moralisch freie Handlungen haben eine bonität die nicht nach der Wirkung: 30 sondern nach der Absicht (frei) geschätzt wird: sonst würde das moralische kleiner seyn als das physische: dieses wiederspricht aber der Empfindung, der Rührung; freie Handlungen können unmittelbar gut seyn (Lust machen) nicht als Mittel zu Folgen, daher der Grad nicht nach den Folgen zu messen und sie nicht gleich sind den Phy- 35 sischen Ursachen die dieselbe Wirkung hervor bringen die Lust an freien Handlungen unmittelbar heißt Moralisches Gefühl. wir haben ein Moralisches Gefühl: dies ist 1) allgemein 2) einstimig: — Ich habe an des andern Nachläßigkeit Unlust, Haß; nicht weil er hungern

muß; sondern wegen der Nachläßigkeit denn bei Mangel aus Krankheit habe ich Mitleiden = eine große Disproportion die das Eigennützige Gefühl erhöht daß jenes überwogen wird, hebt es nicht auf: denn wenn er von andern Moralisch guten hört: so wird er mit Lust gerührt — Eine unmittelbare Lust an des andern Uebel ist teuflisch, und bei uns von gar keinem Gedanken: (wohl aber eine mittelbare Lust, und Unlust — wie unmittelbare Unlust;) Das moralische Gefühl ist unzergliederlich, Grundgefühl, der Grund des Gewißens. actiones morales sunt aut immanentes aut transeuntes: diese Eintheilung ist ⟨*bricht ab*⟩

Hutcheson irrt, wenn er glaubt, daß die Handlungen, die auf uns gehen blos aus dem Eigennutz erklärlich sind daß sie gar nicht nach einer Moralischen Regel seyn und blos Politisch — aber selbst die Willkür ist hiebey moralisch: und Politische Absichten finden nicht stets statt =

2) physice transeuntes konnen doch moral: immanent: seyn: die Wirkung ist außer uns, der Zweck in uns.

/ Wodurch erkennen wir die bonität: — die physische bonität durch ein physisches Gefühl: z. E. den Bauer pflegen die moralische bonität durch ein moralisches Gefühl das sich gar nicht aufs physische bringen läßt — jene ist durch ihre Folgen gut: Materialität des Vollkommenen, diese ist an sich gut: Formalität des Vollkommenen. Bey der Moralität wird blos nach der Formalität der Vollkommenheit der freien Handlungen gefragt. Thue Moralisch vollkommene Handlungen suche Materiale und formale Vollkommenheit; suche

1) Vollkommenheit als Zweck unmittelbar

2) Vollkommenheit formaliter nicht blos materialiter.

blos die Betrachtung der freien Handlungen mit Moralischem Gefühl hält das Gewißen in sich: jenes fühlt die Vollkommenheit formal: Willkühr bei jedem, auch dem andern: das Gewißen blos an seiner eignen Willkühr. Jenes geht auf alle freien Handlungen, dieses auf unsere eigne: bey der moralischen bonität ist nie ein Zweifel: die Physische oft zweifelhaft im Grad zu bestimmen, weil sie aus den Folgen gemessen wird. z. E. ⟨*bricht ab*⟩

Das Gefühl vor die Moralität (ohne Nuzzen) ist schön oder erhaben, meine Freude am Vollkommenen meiner selbst (Gefühl der Selbstschätzung, eignen Werths) ist edel meine Freude am Wohlgefallen (Gefühl der Wohlwollenheit) ist schön. Hier ist die Eintheilung aller Handlungen nach diesen Klaßen vollig ungebaut.

Quellen der Sittlichkeit

Sittlichkeit überhaupt. Moralische Schönheit (nicht Verbundenheit Recht und Unrecht) — — — Die Vollkommenheit ist nie in der Moral die transscendentale: nicht waz zum Wesen blos gehört, denn das Wesen könnte beßer seyn.

Daraus allein daß es mit unserer Natur uberhaupt zusammen stimmt, ist es nicht blos Vollkommenheit denn kann ich eine beßere Natur haben, z. E. Engel: so ist der Tod gut — Also ist das Hauptgesetz der Moral: handle nach deiner Moralischen Natur. — — Meine Vernunft kann irren: mein Moralisches Gefühl blos, wenn ich Gewohnheit vor Natürliches Gefühl halte, alsdenn ists aber blos implicirte Vernunft: und mein letzter Maasstab bleibt doch das Moralgefühl: nicht Wahr und Falsch: so wie das Vermögen des Wahren und Falschen der letzte Maasstab des Verstandes und beide allgemein sind.

Um nicht in logischen Dingen zu irren: muß ich die 1ste propositio des wahren aufsuchen

Um nicht in moralischen Dingen zu irren: muß ich die 1ste propositio des guten aufsuchen

Das natürliche Gefühl wird hier dem künstlichen entgegengesezt z. E. von Schamhaftigkeit ist fast künstlich. bei Spartaner Kinder bis 14 Jahr nakt Indianerinnen verbergen nie den Busen Jamaica ganz nakt / und ist doch sehr stark: Cäsar, Livia, wollten sterbend sich nicht aufdecken.

Spartanische Weiber nakt auf die Gaße geworfen, mehr als Todesstrafe

Doch künstlich: so wie bei Chinesern die Finger zu zeigen.

So ist die Heirath der Schwester künstlich verabscheut: bei Egyptern heilig Um das Künstliche vom Natürlichen zu unterscheiden muß man so auf den Ursprung dringen, wie die Vorurteile (Sprüchwörter) von Gewißheit zu unterscheiden. Man müste das Gefühl des Natur Menschen untersuchen, und dies ist weit beßer als unser gekünsteltes: Roußeau hats aufgesucht

Sectio 2

coactio absoluta ist unmöglich moralis

coactio physica ist offenbar nicht moralis sind contrahentes

coactio moralis 1) subjectiua: necessitatio actionum liberarum secundarum zu regulas arbitrii subiectiue applicatas

2) objectiua: obligatio ad actionem inuitam;
1) externa: per causas externas:
2) interna: per causas internas:

Es gibt rationes insufficientes die nicht obligiren: debiliores —
5 Wenn nun ein conflictus zwischen potioribus und debilioribus da die obligationes per coactiones objectivas internas geschehen:
a) interne wenn nur eine obligation einen invite zwingt

B) extern: 1) subjectiua, das gar keine Verbundenheit ist.
2) objectiua: ist durch Furcht objectiver Zwang —

10 Quaestio sind die extorsiones rationes obligandi —
Responsio Man kann den Grund 1) des Gesetzes selbst } betrachten
2) den Fall der Anwendung

Der Grund des Falls der Anwendung ist nicht der Grund der Ver-
15 bindung: denn die Handlungen die dadurch veranlaßt, werden nicht Moralisch sondern blos mittelbar gut den Strafen zu entgehen, Zwang obligirt also nicht: weil blos Folgen physischer Handlungen sind; Wohlthaten obligiren wohl: insofern sie blos Folgen moralischer Handlungen sind

20 63. Wenn ich auch die Willkühr nicht aus der Natur der Sache herleiten kann, ists ein natürliches Gesez, nicht positiv: dieses muß blos aus dem Ausdruck der Rede zu erkennen seyn so fern es positive ist, nicht aber aus der Natur der Sache. Auch die göttlichen Gesetze wo ich das arbitrium aus der Natur der Sache herleiten kann, sind
25 Natur Gesetze z. E. das Gesetz der Fortpflanzung der Menschen / ist 5 ex arbitrio Dei: dies ist aber schon ex rei naturae zu sehen: (natürlich) in so fern es aber enunciirt ist (positiv)

64. Des Autors Begriff vom Recht ist so weitläufig daß er im jure vniversali naturali auch die leges motus aber wider allen Gebrauch
30 in sich fasst.

ius strictum complexus legum externarum quarum ratio obligandi est alterius arbitrium et esse possunt cogentes

ius vniversale facultas moralis (Befugniß) aptitudo (nicht physica) als causa efficiens etwaz zu thun wo ich nicht wider meine Ver-
35 bindlichkeit handle, wenn ichs thue:

Die Befugniß ist zweierlei 1) innere } da ich nicht wider (äußere oder innere) Verbindlichkeit handle
2) außere

facultas moralis externa ist nicht wider Zwangsgesetz — bezieht sich auf die äußeren Verbindlichkeiten

facultas moralis interna

ius strictum complexus omnium legum obstringendi

ius vniversale complexus omnium legum obligandi 5

ius latius: alle Regeln der Verbindlichkeit, auch der innern (wider den Sprachgebrauch) auch der göttlichen sittlichen Vollkommenheit.

late der Menschlichen: dies ist blos vor diesen

stricte: ist eigentlich das gewöhnliche ius naturae 10

late müste sie 1) innern von 2) äußerlichen } Verbindlichkeiten reden Ethic: jus naturae:

Die Ethic redet aber eigentlich nicht vom Recht, sondern waz schön ist: Moralische Schönheit gar nicht vom arbitrio Gottes — vom Gesetz — sondern unmittelbar Gut: 15

Auch in der Predigt könnte man dies mit einer schönen Gradation unterscheiden

Jus positivum (ist vom jus naturae zu unterscheiden:) complexus regularum externarum: nicht der vermuthete Wille, sondern ausgedruckter Wille. 20

Jus naturae kann der scientiae morali late dictae contradistinguirt werden und ist 1) ius naturae: dem positiven entgegengesetzt
oder 2) ius positivum.

66. Obligationes in jure positivo (qua tali) sunt externae. Jus positi-6 vum late dictum ist unrichtig, weil es auch die innern als äußere / Ge- 25 sezze betrachtet: jus positivum qua tale semper stricte dicitur. Wer die Schuldigkeit weiß weiß auch die Befugniße: Befugniße sind dem Moralisch Nothwendigen contradistinguirt und mit jener unter dem Moralisch Möglichen enthalten. und stehen also mit jener unter einem Hauptbegriff. 30

facultas moralis est respectu legum internarum: diese heißt nie jus
aut respectu legum externarum: sondern diese blos

Jus omnes leges (etiam improprie dictae) comprehendit

Jus externae leges

1) naturae ex natura rei 35

2) positivae ex arbitrio

68. Alle Moralischen Unterlassungen sind negative Handlungen und also kein Mangel von Handlungen: sondern wirkliche Handlungen realiter entgegen gesetzt den positiven Handlungen:

Omissiones morales sunt negatiue actiones

Handlungen tacite erlaubt, wenn ein Gesetz zum Gegentheil da ist.

Handlungen explicite erlaubt, wenn ein Gesetz dies wirklich selbst erlaubt: — uneigentlich heißt es Gesez: da es keine Verbindlichkeit enthalt

69. Ex obligationibus nostris internis possumus ad externas diuinas (propter leges externas) concludere qua tales autem cum ex natura rei intelligatum est naturae jus, non positiuum: — ad positivum aber kann ich nicht schliessen, weil ich nicht weiß, ob Gott diserta oratione ein Gesetz gegeben **70.** formale Hauptregeln der negativen und affirmativen Verbindlichkeit. materiale sind viel — nach der beschaffenheit der Sache 1ste Grundsäzze

71 Können wir auch ohne Gottes Daseyn und seines arbitrii voraus gesetzt: alle Verbindlichkeiten interne herleiten? Responsio: nicht blos affirmative sondern dies ist ex natura rei eher, und wir schliessen daher auf Gottes Willkühr.

1) vom arbitrio diuino kann ich selbst nicht die gehorigen begriffe der Güte haben, wenn nicht der Begriff vom Moralisch Guten vorausgeschickt würde: sonst ist bei Gott blos das arbitrium physice blos gut. Kurz das Urteil über Gottes Vollkommenes arbitrium sezt die Untersuchung der Vollkommenheit moralis voraus.

/2) Gesetzt ich habe Gottes arbitrium gewust, woher ist die Nothwendigkeit daß ichs soll: wenn ich nicht aus der Natur der Sache die Verbindlichkeit schon herleite — Gott wills, warum soll ichs — er wird strafen: — alsdenn ists schädlich nicht an sich lasterhaft: so gehorcht man dem Despoten — dies ist alsdenn keine Sünde stricte sondern politische Unklugheit — und warum wills Gott? warum straft ers: weil ich verbindlich dazu bin, nicht weil er Macht hat zu strafen. Selbst die application des arbitrii Diuini aufs factum als ein Grund sezt die begriffe der Verbindlichkeit voraus — und da dieses die natürliche Religion ausmacht, so ist dies ein Theil nicht aber der Grundsaz der Moral. — Es ist wahrscheinlich daß da Gott der Grund aller Dinge durchs arbitrium ist, so auch hier, Ja er ist der Grund davon aber nicht per arbitrium, sondern da er der Grund der Mög-

lichkeit ist, so ist er auch der Materiale Grund (da in ihm alle data sind) von Geometrischen Wahrheiten, und Moralität — in ihm ist also selbst Moralität und sein arbitrium ist also nicht der Grund — Der Streit der Reformierten und Lutheraner vom arbitrio Diuino und absoluto decreto gründet sich darauf, daß auch in Gott Moralität 5 seyn muß; und vom göttlichen Arbitrio selbst schwindet aller Begriff wenn nicht moralität vorausgesetzt wird, diese aber kann nicht aus der Welt bewiesen werden, (da blos möglich) weil die Güte der Welt physische Folgen blos seyn können — Wie schrecklich ist aber ein Gott ohne Moralität — Jus naturae diuinum, ja auch positiuum 10 schwindet, wenn nicht eine Moralität Grund der beziehung und Conformität meines und Gottes arbitrii — Strafen fallen ohne vorausgesetzte Verbindlichkeit weg: es ist blos böses waz Gott erweist: und kann ich die physischen vermeiden: so ist die Handlung kein Verbrechen mehr: Die Moral ist allgemeiner, als das arbitrium diuinum 3) der 15 hat seiner Verbindlichkeit nicht vollig Gnuge gethan, Moralität ist incomplet, wenn nicht alle Gründe der Verbindlichkeit genommen werden: und alsdenn ist unserer Moralität das arbitrium diuinum ein Grund der äußern Verbindlichkeit. Das arbitrium diuinum ist also nie auszulassen: als ein äußerer Verbindlicher Grund; incomplete wird 20 also unsere moralische vollkommenheit wenn sie blos aus der innern Moralität entsteht, und ohne arbitrium Gottes betrachtet wird. — meine Handlung ist aber doch schon moralisch ohne arbitrium Gottes nur nicht so complete moralisch gut, als wenn sie allen Gründen gemäß ist: — die aufs arbitrium Dei blos attendiren — betrachten 25 blos Schuldigkeit ius naturae diuinum: man muß auf die innere Moralität attendiren — betrachten auch Verbindlichkeit. ethica rationalis: jenes ist ohne diese nicht und noch weit weniger die allgemeine Moralität. — tugendhaft schon aus der Natur der Sache, fromm blos aus dem arbitrio diuino — — jene lasterhaft: diese gottlos — jene 30 Moralische Fehler — diese Sünden — jene untersucht der Moral-Lehrer; diese der Prediger: jener wil moralisch gute leute haben; dieser complete moralisch gute — bei der Erziehung erst das Moralische Gefühl erwecken: denn auf Gottes arbitrium appliciren: sonst ist Religion ein Vorurtheil, heucheley — wer hat einen begrif von 35 der äußern Verbindlichkeit, ohne innere: — sonst sind die beweggründe Auflagen, die gar nicht Moralisch ihn machen, sondern blos 8 Politisch schlau; — wenn eine unmittelbare göttliche Eingebung / und Einwirkung dazu kommt, so ist (blos in dem Fall) das arbitrium Dei

hinlänglich. Die Cultur des Moralischen Gefühls gehe also vor der Cultur des Gehorsams. — —

Kann ein Atheist in Gesellschaft geduldet werden: Atheist in sensu privationis unwißend in der Erkenntnis Gottes, der nie dran denkt
5 Atheist in sensu contradictorie irrend in der Erkenntnis Gottes, der er sich wohl bewust: — Jene sind zu dulden, weil die Verbindlichkeit bleibt, den neuen Beweggrund ausgenommen, der vom arbitrio Gottes hergenommen ist. und die Sittlichkeit bleibt. So viele Nationen, die eine Art von gesitteten Völkern machen — z. E. hottentotten, jezo
10 von den holländern daß Gott großer Kapitain genennt ist — indessen haben sie moralisches Gefühl: ihr hottentotten Liedchen vom undankbaren Holland bezeigt dies. Atheist, der da leugnet, aus einem Muthwillen, und Nichtachtung der bessern Ueberzeugung. der da leugnet, nicht aus einem Muthwillen, sondern weil er einer bessern
15 Ueberzeugung sich unfähig glaubt: jener hat einen Moralischen Grund der Atheisterei und ist sehr gefährlich vor Gesellschaft. Dieser hat einen logischen Grund der Atheisterei und ist nicht so gefährlich vor Gesellschaft. — Sollte jener die Meinung vom Göttlichen auch nur als ein Vorurtheil der Erziehung angenommen haben: so ists doch
20 schon ehrwürdig, und der Ueberlegung würdig. Da er nun dieses starke und wichtige Gefühl hat überwinden können: so praesumirt man doch eine große Moralische Bosheit in den Grundsätzen — die meisten muthwilligen Atheisten sind in Rom, Paris etc. wo die gröste Heuchlerei ist — auch ihnen eingeprägt — aber wegen einiger
25 Irrtümer insgesamt verworfen — wegen Kleinigkeiten ein so ehrwürdiges Gefühl, auch als Wahn ehrwürdig, verspottet wurde: welche Bosheit, und waz wird der in der Verbindlichkeit gegen andere mindere seyn. — Die Atheisterei geschahe erst mit Herzenswiederspruch — ohne Scheinbeweis, blos aus Nachahmung gleich wird er aber unter-
30 druckt, und die wirkliche Fertigkeit erworben Atheist zu seyn da man glaubt, andre könten es beweisen, oder seyn wenn sie mehr nachdenken: Atheisten durch Schlüsse sind blos wegen der Folgen gefährlich, weil andre aus Nachahmungssucht ihrem beispiel folgen könten. Wegen ihrer sorgfältigen Untersuchung praesumirt man gute Morali-
35 tät. Daher nicht zu bestrafen, sondern zu uberzeugen, oder ihr beispiel zu removiren. z. E. Spinoza: ist nicht zu verwünschen, sondern zu beklagen. Er war ehrlich sehr großen Grad Moralität aber sehr spekulativ und dachte bei der neuen Kartesianischen Philosophie — vielleicht lauter neues zu erfinden, und wie Cartesius alles zer-

storte, so er auch den begriff der Gottheit und dachte er hätte ihn demonstrirt.

/ Einleitung in die Praktische Philosophie

9 Grund in der Psychologie: 3 Hauptbegriffe in der Seele

1) Erkenntnis. Phaenomena vor wahr oder falsch halten: so die theoretische Philosophie 5

2) Gefühl: sezt Erkenntnis voraus Phaenomena lust und Unlust: ist meistens neu. von Erkenntnis unterschieden: es drukt die beziehung eines Gegenstandes auf unsere Gesamte Kräfte aus. daher Erkenntnis ohne Gefühl Spekulation. 10

1) bei einer Art des Erkenntnisses verschiedene Gefühle.

2) der Größe des Erkenntnisses nicht proportional: daher kann man zwar Erkenntnis aber nicht Gefühl hervor bringen.

3) Begierde sezt beides voraus a) Vorstellung b) beziehung auf lust und Unlust: das besondere: 1) die Praevision einer Möglichkeit durch meine Kraft. 15

Was beziehung auf Erkenntnisvermögen hat ist theoretisch: und ist dies ohne auf einige Gefühle: Spekulation.

Was beziehung aufs Gefühl hat ist allgemein praktisch: denn die Summe der gröstmöglichen Lust ist der Grund aller Begierden 20

Was beziehung auf thätige Begierde hat ist eigentlich praktisch: denn es erregt thätige Handlungen. Daher

Philosophia practica: Die Philosophie der Gründe des begehrens oder Verabscheuens. Diese sind aut 25

1) subjective spectata wie man sie erkennt und wirklich darnach handelt: Daher Subjektive praktische Unmöglichkeit

2) objective spectata wie man sie nach beschaffenheit der Sache erkennen sollte. Daher Objektive praktische Unmoglichkeit d. i. Verbindlichkeit 30

Also auch die Philosophia practica sind beide zu verbinden

1) subjective (moralische Physiologie) die wirkliche Phaenomena erklärt: ist unbearbeitet: s. Hutcheson und die Maler der Sitten

2) objective die die Verbindlichkeit bestimt: diese ohne jene unvollkommen: sezt jene voraus 35 wie die allgemeine Physiologie die Erfahrung.

/ §. 1. Die Ethik, die Wißenschaft der innerlichen Pflichten, ist der allgemeinen Praktischen Philosophie unter-, dem Recht, der Wissenschaft der äußerlichen Pflichten nebengeordnet 10

Das Jus naturae und Ethica sind also ganz verschieden, da jenes 5 Schuldigkeiten, diese andere Verbindlichkeiten fodert

Der Zustand der Beobachtung ist bei jeder die Gesellschaft; bei unserer im Naturzustande, in so fern ihm die Menschheit nicht die Verbindung mit andern, noch weniger die Politik und Oekonomischen Gesezze auflegt.

10 Die Moralische Vollkommenheit ist als Zweck, und nicht als Mittel Moralisch: eben dadurch rührt sie uns und vergnügt uns, nicht durch die Beziehung auf die Wirkung, sondern unmittelbar an sich: — Durch die Qualität der Wirkung wird auch nicht die Handlung gemeßen: sondern aus Absicht: z. E. der Tod eines Menschen ist als 15 Wirkung sehr gering in Absicht auf die Zufälligkeit und das Ganze: die Tödtung eines Menschen ist an sich aber sehr wichtig und wird geahndet:

Da der Unterschied zwischen Schuldigkeit und Verbindlichkeit sehr fein ist, so ist deutlicher:

20 Die Ethik: die Wißenschaft der Handlungen, die vor keinem andern, als dem innerlichen foro valide zuzurechnen sind: — z. E. Auch die Fälle, die theilweise vors forum externum (Jus) gehoren: fallen in so fern sie vors forum internum gehören, in die Ethik. Die Grundsätze alles fori externi: kommen vor in dem Naturrecht. Die 25 Grundsätze alles fori interni: kommen vor in der Ethik

Ethica est scientia imputabilitatis actionum liberarum coram foro interno: — Wir werden also auch nicht einen Blik einmal auf ein mögliches forum externum werfen dörfen: —

Ethik durch eine Tugendlehre erklärt, ist so fern gut, in sofern 30 Tugend blos vor den innern Richterstuhl gehört; da aber die Tugend nicht blos moralisch gute Handlungen anzeigt: sondern zugleich eine große Möglichkeit des Gegenteils, und also einen innern Kampf einschließt, so ist dies ein zu enger begriff, da wir Ethik, nicht aber Tugend (eigentlich) auch Engeln und Gott zuschreiben können: 35 da bei diesen wohl heiligkeit nicht aber Tugend ist: —

§. 2. Die Philosophische Ethik ist die, in so fern sie Philosophisch erkannt wird; also nicht aus den Zeugnißen der andern z. E. Weisen; sondern aus den Gründen der Sache selbst.

§ 3. *Nutzen*: und *Vollkommenheit* sind an sich deutlich.

§. 4. Sie ist laxa, und rigida; — — wenn sie pauca oder multa motiva ad pauca oder multa moleste apparentia enthält: z. E. wenn sie den Menschen blos zu Gefälligkeit Nüchternheit Mäßigkeit antreibt, ist zu schlaff: wenn sie den Menschen auch zur Aufopferung seiner selbst, zum größern besten antreibt, ist ernsthaft, weil jene die Menschen verzärtelt, leichte Pflichten vorgebe, diese die gaukelnden Freuden der untern Begehrungskräfte unterdrückt. Je größer die Moralische Vollkommenheit der handlung seyn soll, desto größer muß die hinderniß seyn und der Kampf, daher auch die *strenge* Ethik alsdenn nöthiger; und jene macht nie die wahre Tugend aus, obwohl oft auch Moralische *Güte*, aber dieser ihre Zufriedenheit ist ernsthaft: — eine *edle* Moralität; — —

§. 5. Des Autors Ethik blandiens ist, da er stets den weiten Begrif der Verbindlichkeit falsch voraus sezt, dem er blos Beweggründe des Nutzens, zuschreibt, im uneigentlichen Verstand Ethik: da der nur eine *sittlich gute* handlung ausübt, der sie aus Grundsätzen thut nicht als Mittel, sondern als Zweck: — durch sensitive iucunda kann ich wohl *bewegen*, als durch Praktische Mittel, aber nicht obligiren, als durch moralische Beweggründe: Eben so durch sensitive molesta: und soll es also *Philosophia ethica* seyn, so muß es *sittlich* seyn, und die Ethischen Beweggründe sollen / stets moralisch nicht blos praktisch als Physische Mittel seyn und wenn diese *mittelbar* Beweggründe werden können, aber eigentlich ein Theil der Politik seyn würde, die noch geschrieben werden sollte: Alle diese subjektive Beweggründe sind sehr gut, und oft Vorbereitungen der Ethik, daher werden sie auch von uns dazu gethan werden; aber stets von den *Ethischen* unterschieden werden müßen. — da diese blos von der edlen tugendhaften freien Willkühr hergenommen seyn müßen: — Die schöne Sittlichkeit wird die verzärtelnde; die erhabne die ernsthafte strenge Ethik ausmachen: So sind die Allmosen eines Reichen als eine Folge der Gütigkeit: — sittlich schön, als eine Folge der Grundsäze, der Schuldigkeit: *erhaben*

Ein jeder Mensch bedarf freilich partim sensitive iucunda: partim molesta auch zu *Moralischen* handlungen: weil unsere Moralischen Gefühle so vergraben unter das Sinnliche sind, und die sinnlichen beweggründe es der Seele also leichter machen, sich aus Grundsäzzen nachher zu entschliessen: Wir werden durch jene, die das Sinnliche

überwiegen, gleichsam dem Gebiet der Moralität näher geführt: — Dies erstreckt sich nicht blos auf die lehrart der Ethik, sondern auch der Erziehung, und der Religion.

§. 7. Ethica deceptrix, hat entweder obligationes — positive erro-
5 neae zu demeritis oder negative erroneae — die secundum quid impossibile sind

Wir wißen nicht, wie weit sich die Stuffen unserer Moralität erheben könnten: z. E. Pedaret Tugend aus Grundsätzen zeigt, daß die Eitelkeit der Ehre meistens blos secundum quid nothwendig sey: und also
10 ist meistens solche Moralität nicht nothwendig, sondern secundum quid unmöglich. Wir müßen also unser Moralisches Gefühl so hoch als möglich steigern, und nachher erst die bedingte Unmöglichkeit erwägen:

Die Ethica deceptrix kann 1) zu demeritis verbinden wollen
15 2) Der Moralité und unsern Kräften unproportionirt seyn. Die Unerschrockenheit des Stoikers, seine Moralische Vollkommenheit ist den Kräften des Menschen unangemeßen. Eben so treiben Moralisten z. E. Hutcheson die Handlungen aus Uneigennützigkeit zu weit: da er blos von Liebe und Wohlwollen gegen
20 andre redet da doch Thaten unmittelbar auf uns, ohne auf den Nutzen, als Mittel gerichtet zu seyn, sondern aus unmittelbarer Güte: moralisch gut seyn können: unsere Menschliche Würde und Größe soll Triebfeder seyn — nicht der sensitive Stachel der Gewogenheit, der sympathetischen Theilnehmung: dieses machte schöne Moralität,
25 jenes aber wahre ernsthafte Moral — Schuldigkeit nicht Gnade; diese ist den Menschen sehr eingepflanzt; da sie doch nichts weniger als das ist Es war nicht eine gute Handlung, die gleichsam überflüßig gethan wurde, sondern die kaum Schuldigkeit erfüllte: — Und die ganze Summe unserer Moralität ist nichts über die Schuldigkeit überfließen-
30 des: sondern auch schon vor dem foro interno uns zu unnutzen Knechten macht etc. etc.

§. 8. Die Christliche Ethik soll die der Philosophischen vorausgeschickt werden oder vice versa ? Eine muß freilich aus der andern erläutert werden, wie die Theoretische aus der Experimentellen Physik:
35 aber die natürliche muß billig vorausgeschickt werden, weil jene sich 1) auf diese bezieht 2) weil diese mit einen Grund von der Wahrheit jener enthält 3) weil diese uns manche Verbindlichkeiten zeigt, die secundum quid unmöglich sind, und also zur Christlichen führet, die

12 den Wiederspruch / im Menschen hebet, da er sich etwaz *zurechnet*, was er doch nicht unterlaßen kann: die die Collision der Ohnmacht mit der Moralischen Vorschrift hebt, und jene heilt: — 4) die geoffenbarte Ethik, soll sie praktisch seyn so muß sie sich auf die Triebfedern der *natürlichen* gründen: Sie sezt, so wie jede Offenbarung natürliche Kräfte voraus: z. E. Seelen Fähigkeiten, die dazu geschickt sind: sonst würde sie höchstens ein wunderthätig veränderndes Buch seyn: nun aber ist sie ein *verbindendes* Buch, das Instrumente und Receptivität vor die geoffenbarte Religion voraussezt: —

§. 10. perfice te vt finem, — vt medium: — sind die Beiden hauptregeln des Autors

Unter dieser Vollkommenheit wird entweder die Moralische verstanden, und alsdenn wird sie schon voraus gesezt, und ist also diese Regel nicht eine Grundregel, da sie einen Grund voraussezt: — Und wird unter dieser Vollkommenheit unbestimmt welche verstanden, z. E. Gesundheit etc. so ists wieder nicht eine Grundregel wegen ihres Unbestandes: — Soll ich die Vollkommenheit als Regel suchen: so ist dies eben so viel als: *begehre alle Vollkommenheiten*, ein zwar subjektive ganz gewißer Saz, nach dem wir stets handeln; aber objektive ein leerer Sazz: da er völlig identisch ist: — Die einzige Moralische Regel ist also die: *handle nach deinem moralischen Gefühl!* — Dies Gefühl ist in der Philosophia practica prima blos verneinend bestimmt, daß es nicht das physische ist, als Mittel zum Zweck; blos also als Verhältniß. Diesen Unterschied verfehlt *Baumgarten* im ganzen Buch welches sonst das *Sachreichste*, und vielleicht sein bestes Buch ist; = aber alles waz er sagt, kann große Praktische, aber nicht sittliche Vollkommenheit machen. Diese unterläßt er zu bestimmen, nach dem Geschmack der Philosophie des Wolfs, die stets die Vollkommenheit auf den Respekt zwischen Ursache und Folge bauete, und also blos als Mittel zu Zwecken in lust und Unlust: — Beides ist bei uns stets verbunden, das Moralische und Physische Gefühl! Da Gott meistens aus Güte dieselbe Regeln der Praktischen und Moralischen Vollkommenheiten bestimmt hat — Man zeige also so wohl den Unterschied, als auch den Consensus zwischen beiden! — — —

Sectio I. Der *Begriff* der Religion wird in der Metaphysik vorausgesezt: als illustratio gloriae Diuinae ist sie die Verbindung der Erkenntnis von Gottes Eigenschaften als Beweggrund mit unseren

handlungen: — Das Wort Verherrlichung ist blos ein Wort der geoffenbarten Religion und also nicht vorauszusetzen

Religio est cognitio practica relationis moralis entis creati ad voluntatem Dei

5 entis creati: da es aber in einer Moralischen Verhältniß stehen soll, muß es ens intelligens seyn.

cognitio practica: cognitio theoretica gehörte blos zur Theologie: und alle Menschen haben alsdenn Theologie. cognitio practica (subjectiva) etwaz von der Theologischen Erkenntnis; waz auf unse-
10 ren Willen sich bezieht so fern sie nur irgend einen Einfluß auf den Willen hat sollte es auch blos Wunsch seyn nicht Ausübung alsdenn ist sie schon Religion, aber so fern ist sie todt; ist sie aber Grund der Handlung so ist sie eine lebendige Religion. — Völlig ohne Religion sollte wohl kaum ein Mensch seyn der die Theologie
15 ⟨*bricht ab*⟩

relationes morales nostri arbitrii ad voluntatem Dei: ratione factorum 1) erga Deum

2) propter Deum. Diese lezte können auf die ersten zurückgebracht werden, da sie alsdenn blos Mittel zum Zweck, und zwar
20 gegen Gott sind. Alle Religions Handlungen sind also gegen Gott: entweder unmittelbar oder mittelbar gut.

Alle Moralisch gute Handlungen sind also in ihrer Höchsten Stuffe: Religionshandlungen; dies ist aber nicht die erste Stuffe von der man anfängt: sondern die Moralische Schönheit (schwache Moralität) der
25 Moralische Adel der Handlungen / wegen des Rechts werden voraus- 13
gesezt und haben diese neue höhere Moralität erst nach sich. Sie enthält eine Verhältniß mit der grösten obersten Regel, die der Grund von allem ist, und also die gröste harmonie ausmacht. — Indessen muß ich meine handlungen erst von dem göttlichen Willen abstra-
30 hiren, um auch die Güte des göttlichen Willens einzusehen: — habe ich ihn aber reichlich, genau und lebhaft gnug erkannt: so wird dies der gröste Grund 1) weil die Erkenntnis alsdenn edel ist 2) weil es die hochste lebhaftigkeit gibt — — hat aber meine Erkenntnis Gottes noch nicht Leben gnug: so muß ich mich um andre bekümmern: sonst
35 würde alle diese Erkenntnis Gottes blos todt bleiben, und seines Zwecks verfehlen. — Fangt also mit der Moralischen Schönheit an; mit der Moralischen Schuldigkeit. diese sind Gründe der Moralität — die sinnlich und lebhaft sind: — alsdenn schwingt euch auf den hoch-

sten Grad, den zeigt ihm, als das hochste Instrument Gottes: — fangt man von diesem an: so entspringt eine heuchlerische Religion daraus und unseres Autors Methode ist also unrichtig, da sie von der Religion anfängt, da sie von der Moralität anfangen sollte, die immer mehr geläutert würde — — 5

Die Verbindlichkeit gegen Gott (Religion) ist nicht blos eine Praktische Nothwendigkeit sich Gottes zu bedienen, als eines Mittels zu gewissen Zwecken: — der Autor aber sieht das Mittelbare gegen Gott vor das unmittelbare Gute an: — Da doch die obligatio blos moralisch gute Handlungen erklären sollte, unmittelbar gegen Gott, 10 als Zweck: Befolge ich den Willen Gottes, weil er mein Bestes mit dem besten der andern verknupft hat so ist dies Gott geborgt: — und das ist blos Praktisches Verhältnis eines Eigennüzzigen — Der hochste Grad der Verbindung mit Gott als einem Mittel, ist: wenn wir uns des göttlichen Willens als ein Mittel zu Verbeßerung unserer eigenen 15 Moralité bedienen z. E. Julie sagt: unsere gute handlungen sind durch Zeugen bemerkt: — sie braucht Gottes Willen, ihre Moralität zu verbessern; aber blos als Mittel zur Glückseligkeit gebraucht, ist unedel: und keine Religion: — — —

§. 13. Das Wort Glückseligkeit wenn es nicht ein Vergnugen über 20 das Moralische sondern Unmoralische Gute ist, ist nicht Moralisch: — sondern blos Glück: die höchste Lust aber über seine eigne Moralitat ist Seligkeit: — und das Moralische Gefühl übertrift jenes so sehr, als auch das Andenken dran ergötzet: z. E. van Effens Erzählung von jenem lüderlichen Menschen, der eine Person, die er vor Geld 25 unglücklich gemacht hätte, so glücklich machte: — Xerxes hohe Prämie erreicht nicht das Vergnügen, waz aus dem Bewustseyn der Moralischen Güte entspringt: — und ein hoher Grad dieses Bewustseyns ist Seligkeit: und wenn diese der Beweggrund der Religion ist, so ist sie die einzig mögliche: — — Alles Glück macht auch bei dem Moralisch- 30 bösen eine ansehnliche Summe von Vergnügen, die wirkliche Vergnügen sind und zu beneiden wären, wenn nicht der ernsthafte tugendhafte Sinn eine andre Art daurender Lust gäbe: — doch da wir sehr moralisch gut seyn müssen, um den Werth dessen zu empfinden: und unser Moralisches Gefühl hier noch sehr schlecht ist, 35 und mehr im Wünschen besteht: so ist unser Begrif von Seligkeit hier noch gar nicht intuitiv: sondern blos nach einer Analogie einer sehr kleinen Seligkeit bei einer Moralischen Handlung. — Den begrif einer himmlischen Wohlfahrt bilden wir wohl eher durch Vergröße-

rung; aber Seligkeit schwerer, da schon Moralisches Gefühl d. i. selbst Seligkeit dazu erfodert wird, und die Abhängigkeit von denen Dingen, die uns jetzo unser Glück oft und sehr befördert, wird durch ihre Abnahme einst unsere Seligkeit ausmachen: da jetzt unsere Seligkeit mehr Glück und weniger Seligkeit ist.

§. 14—22. Der Mensch, der aus Wohlfart handelt, ist dadurch fein eigennützig: und handelt nicht aus Religion, da er nicht aus Moralität handelt, und die einzigen Be/weggründe der Religion sind von der Seligkeit: zu den Pflichten, als Physischen Gütern zu locken aus Glückseligkeit und also alle Beweggründe vom Vergnügen: aber zur Moralität von Seligkeit; und zur Wohlfart vom Glück. Jene ist blos Verbindend: da aber Glück und Seligkeit einen Weg erfodert, so widerstreiten sie sich zwar im Ganzen nicht; müssen doch aber unterschieden werden: — Auch Eigennutz bereitet zur Religion vor, macht sie aber nicht: —

§. 19. Vielleicht bestand das Ebenbild Gottes in der unmittelbar klaren Empfindung der göttlichen Gegenwart: — nicht symbolisch; sondern intuitiv; nicht durch Schlüße sondern Empfindung; und alsdenn wie lebhaft auf die Moralität und den Grund der Seligkeit: — Bey uns ist vielleicht noch jezt der weitste dunkelste Begrif davon im Gewißen: — Verbessert man sein Moralisches Gefühl unmittelbar, nähert man sich der göttlichen Gegenwart in Empfindung: so entwickeln sie vielleicht wieder das Ebenbild, obgleich ihre geistige Reden fanatisch klingen: — und zum höchsten Grad dieser Empfindung steigert uns die Religion.

§. 21. Dieß ist wahre Moralité, davon ein Theil schon vor aller Religion voraus geht, ein Theil aber durch die Religion sehr gesteigert wird: und da die Religion die ganze Summa der Moralität steigert, so ist dies ein wahrhaftig verbindender Beweggrund

§. 22. Religio viua est pietas: — vom Erkennen zum Wünschen noch nicht sondern — zum Thun ist Frömmigkeit; alle Wünsche machen zwar praktische Religion nicht aber Frömmigkeit

§. 28. Auch wenn die Religion zwar offenbart ist, aber aus natürlichen Kräften befolgt wird, so ist sie noch immer natürliche Religion, blos auf die geoffenbarte angewandt: — Eine übernatürliche ist die, wo das praktische unmittelbar von Gott gewirkt wird: — In so fern die Erkenntnis von Gott nicht einen Zusammenhang mit dem Praktischen hat: — so sind sie insofern nicht Religions Erkenntnisse

— sondern blos Theologische. Also kann vieles in der Theologie nicht Religionswahrheiten seyn: ob wohl vielleicht die beste angenehmste Theologie seyn. — z. E. kann Gott waz vernichten ? etc. etc. — aber die waz will Gott, daß ich glücklich werde, ist *Religionsfrage*: — selbst im Vortrage der christlichen Religion sollte man einen Auszug vor gewiße leute mit Sorgsamkeit machen: da man ihnen nicht Wahrheiten vorträgt die bei ihnen (vielleicht nicht bei andern) Spekulationen bleiben würden: sondern die praktisch werden: sonst entschuldigt hier der ehrwürdige Gegenstand nicht.

§. 33. Wenn Irrthümer zwar die Theologie vielleicht; aber nicht Religion angehen, so darf man sie nicht stets so sorgfältig überwinden, wenn diese Ueberwindung größern Schaden anricht

34) Eine Unwißenheit die wenig Schaden bringt, ist eben nicht Schande; sie ist so gar nützlich im Praktischen, so kann sie zum lobe dienen: —

35) Die Grob- und Feinheit kann immer in dem 2.fachen Verstande seyn in der Theorie und Praxis. Sucht bei der Erziehung insonderheit die Grobheit im *Moralischen* zu verhüten: — kann es seyn; so auch in der Theorie: in der Moral aber muß der gemeine Mann mit dem Theologen gleich große Erkenntnis haben: — bei der Erziehung da beide so schwer zu verbinden sind: so sucht doch lieber die Moralische als die logische Vollkommenheit.

Eine Sophisterey in Ansehung der *Theologie*, so fern sie blos aus Wiedersprechsucht komme, ist so böse, wie in jeder andern Wißenschaft: — in der *Religion* ist sie *Gottlos*.

15 /**§. 38.** *Deismus* (z. E. Robinet) ist, wenn man die ganze Theologie und Religion in der Erkenntnis eines Etwaz sezze, von dem ich weiter nichts wüste, als daß es sey: das übrige sey blos Anthropomorphismus. Solches Erkenntnis von einer einzigen Ursache ist völlig unbrauchbar, nicht blos unpraktisch, sondern auch unnütz, weil wir sie stets entbehren können: —

Deist, wird uneigentlich auch von den Naturalisten gebraucht, da sie blos so viel, als die Vernunft sagt glauben: noch uneigentlicher (z. E. vom Hume) von den Quäckern, die blos die Offenbarung vor ein Erkenntnis Mittel Gottes halten: —

Fatalist, der die Wirkung Gottes nicht aus seiner Freiheit sondern Nothwendigkeit herleitet — —

Dippelianer komt blos auf den Doppelsinn im Wort *beleidigen*

39. Enthusiast, und Fanatiker — Viele halten oft Phantastereien und eigne Urteile vor Empfindungen einer göttlichen Einwirkung, und heißen alsdenn Schwärmer, Fantasten, Phanaticer: z. E. Johann von Leiden, der auch großmüthig starb: — Quäcker: die vielleicht durch ihr Augenzusammendrücken vielleicht Gehirnnerven anstrengen: — Enthusiast, der durch eine allgemeine Maxime über die Vernunftschranken wirksam wird z. E. Enthusiast ist der große Patriot, der vor das gemeine Wesen — und waz ist dies ? — brennt: — ein sehr Verliebter und Geiziger brennt auch wohl, aber nicht durch eine allgemeine Maxime, sondern besondre Empfindung und heißt also nicht Enthusiast: — so erhöhen Romane die Freundschaft über den Grad der Vernunft: — so gibts auch in der Religion solche, die aber schwer von dem ardentiori habitu religionis zu unterscheiden sind, weil unsere eigne Kälte hier ein schlechter Maasstab ist: und so eine Enthusiasterey ist lange nicht so tadelhaft, als die entgegengesezte Kälte, da sie wenigstens die brennende begierde anzeigt: — Indessen hält er, da er es blos in einigen Stücken ist, von andern nöthigern Stücken ab: und ist denn tadelhaft z. E. die Bilderstürmerei: — Ein Enthusiast darf also nicht unmittelbare göttliche Einwirkung glauben; Fanatiker aber wird blos daher schwärmerisch: Der Autor verwechselt beide, und hält sie blos im Grad unterschieden: — — z. E. ein holländischer General Overkerker war überall Enthusiast, bei sonst großen Verstandesgaben: aus Enthusiasterey sprang er vor liebe in einen Graben: da seine Geliebte es scherzhaft befahl: — Topal Osman, ein heldenmäßiger Baßa in Bagdad, wird in Maltha gefangen: — frägt einen französischen Kaufmann, Arnold, ob er aus kaltsinniger Großmuth ihn loskaufen und frei wollte reisen laßen: die kühne Bitte bewegt Arnold, daß er ihn — ja sein Schiff so gar — loskaufte; Osman kommt glücklich an; wird endlich Großvezier; läßt Arnold nach Konstantinopel kommen, der 10. Sklaven loskauft, und ihm zum Geschenk bringt; — konnte das ganze leben durch ihm nicht gnug Freundschaft beweisen; — Enthusiasterei ist ein Zeichen der großen Seele: Cromwell sagt: man komt nie weiter, als wenn man nicht weiß, wie weit man gehen soll: — Sie zeigt eine feine Leidenschaft, die durch Maximen so feurig gemacht werden kann: und diese ist mit andern großen Trieben gemeiniglich verbunden: — Daher auch Enthusiasten der Ehre (ob diese gleich vielleicht die gefährlichste seyn kann so wie Alexanders große handlung, wenn es bloß Muth wäre gegen Philippo den Arzt, gefährlich ge-

wesen) gemeiniglich große Leute sind: und Alexanders Handlung ist groß weil er an seiner Treue nicht verzweifelte: — Bey allen unsern guten handlungen muß Enthusiasmus seyn — der Kalte wird vor Fehltritten und großen Dingen die Ueberwindung kosten gleich entfernt: — Der Enthusiasmus kann in Ansehung einiger Folgen zu 5 weit gehen, in Ansehung anderer billig lebhaft seyn —

16 / Die Enthusiasten verkühlen sehr bald und ihr Schaden ist also zwar schnell, plötzlich aber nicht daurend und daher lange nicht so gefährlich: als kalte falsche Grundsätze, z. E. Aberglauben: — bey freien Nationen sind also insonderheit Enthusiasten z. E. England, 10 Deutschland — (in holland selten, da das hauptprincipium waz sie feßelt der kalte Geiz ist).

Schwärmer sind Verrückte am innern Sinn: die Eingebungen sich einbilden: z. E. Major Davell der liebenswürdigste Mann, bildete sich unmittelbar Gottes Stimme ein; der mit seinem Chor, 15 wie Josua die Religion erheitern wollte, und dem Staat zum besten als Schlachtopfer aufgeopfert wurde: — der unschuldigste Märtrer! — Hier hilft keine Vernunft wider sinnliche Empfindungen; und sie sind also Mitleidenswürdig; blos dadurch zu beßern, daß man sich nicht lange drüber mit ihnen unterhält; gleichgültig sich bezeigt: denn 20 dadurch verkühlt er selbst

§. 42. Die Religion kann die gesundeste Vernunft machen: da sie die Verstandes Kräfte auf so nüzliche Dinge richtet als nöthig ist, dazu, daß die Religion in mir leben kann: und sie von Spekulationen abzieht: die vielleicht feine aber unnutze Vernunft machen können. 25

§. 43. Da wir nie eine unmittelbare sondern blos mittelbare Empfindung von Gott haben, durch Schlüße: so geht dies nach der Natürlichen Religion nicht an, aber läßt es der Geoffenbarten Religion als möglich zurück, daß sie so ein unmittelbares Anschauen von Gott in mir macht, als ich unmittelbar von den Dingen der Welt abhänge, 30 und ich dies nicht als ein Philosophisches Urteil sondern Empfindungsbegrif einsehe. hier scheidet sich vollig Natur und Offenbarung und das experiri des Autors ist in der Ethick nicht möglich: —

44. Alle Enthusiasterei ist schwer zu verhüten, daß man nicht zugleich in die entgegengesezte Kälte fiele: — Aber in Entscheidun- 35 gen der Spekulation muß sie vermieden werden, da Leidenschaften nicht Meinungen wiederlegen und angehen sondern in Absicht des wahren stets blind sind; ob sie gleich in Absicht des Praktisch guten nutzlich seyn kann: —

45. Wenn Pietisten bei jedem Gespräch und Discurse die Idee der Religion zur herrschenden machen und es nach ihrem beständigen Betragen zu schließen ist, daß diese das licht der Neuigkeit verlohren habe: so sind es nur Schwätzer. Wäre aber dieser Seelen-
5 zustand in dieser Welt unser so würde es der allerseligste seyn.

46. Sucht insonderheit die Idee Gottes mit eurer Moralité beständig zu verbinden: Zuerst mit deinem natürlichen Moralischen Gefühl, daß dein unmittelbares Gefallen am Guten in dem licht Gottes Religion werde: — Suche auch in dem Grunde der Seele die
10 Idee von Gott herrschend zu machen Dies ist schwer: wenn sie aber in klaren Ideen stets prädominirt, so geht sie auch in die dunklen über

47. Das Vernünftlen ist der übertriebene Gebrauch der Vernunft in Sachen wo es 1) unnöthig ist, den Grund davon einzusehen: —
15 (weil vielleicht vor andere Wesen aber nicht vor uns diese Wahrheit mit dem moralischen zusammenhängt) 2) wo es uns übersteigt und also unmöglich ist: — Doch nenne man nicht einen dummen Beifall, eine noble Theologische Einfalt: da ich nie auf Vernunftgründe denke, sondern blind zutraue und irre: — Der Gebrauch der
20 Vernunft in der geoffenbarten Religion ist vorzüglich: das Ganze der Religion zu beweisen: — von besondern einzelnen Dingen über die Möglichkeit philosophiren zu wollen, ist unnöthig

56. Moralisch heißt eigentlich waz der Regel der Sittlichkeit gemäß, auf die lenkung meines Willens einfließt: und also heißt das
25 sehr uneigentlich und also gar nicht Philosophisch — Moralisch gewiß, was der Mathematischen Gewißheit entgegengesetzt, einen großen Grad der Wahrscheinlichkeit hat. / Indessen ist diese Moralische Gewißheit wo sie es irgendwo ist, in der Religion nothig: 17

47) Diese Erfahrung ist, so vortreflich sie ist, vielleicht gar nicht
30 durch die Natur, sondern blos durch die Offenbarung moglich.

49. Das Pyrrhonistische: non liquet! soll als ein weiser Orakelspruch unser leeres Grübeln einschränken, uns beschwerlich machen und vereckeln: — aber ein Skepticißmus in der Religion erschüttert ihre Grundveste.

35 63: Bey göttlichen Erfahrungen nimm dich vor dem vitio subreptionis in Acht! — Dieser ist bey einigen Eıfahrungen gewöhnlich und leichter als bei andern: — bei dem hellen Tage sich zu irren, ist fast ungewöhnlich — aber bei innern schwachen Erfahrungen ists leichter, und daher entstehen Fanatiker, die natürliche Erfahrungen

vor übernatürliche halten, oder sich da sie welche von andern lesen, so gar vor eigne einbilden — — — z. E. 1723. den 30. März stellte sich Davell in Pais de Vaux an die Spitze seines Chors, um die Kirche Christi in Bern zu läutern: — und in seinem Gefängnis selbst noch stets sehr vernünftig, gab aber Eingebungen vor die er wahrscheinlich machte, standhaft glaubte, auch im Tode bekannte: und als Martrer starb.

Da wir nur von dem natürlichen Gebrauch der Kräfte reden: so ist die Entscheidung sehr schwer, ob manche plötzlich aufstehende Einwirkungen, die zur besonderen Moralité dienten, übernatürlich sind: — Aber nach der Regel der Philosophie werde ichs stets aus bekannten Gesezzen — nach der Naturordnung erklären: da es eine natürliche Religion seyn soll: — ob es gleich aus besondern Gesezzen, außer der Naturordnung auch möglich ist: — Indessen wird in der Natürlichen Religion auch ein Fanaticer sehr ungewöhnlich seyn. —

64.) So wie Mahomet wahrscheinlich im Ganzen ein Fanatiker und blos in einigen Theilen ein Betrüger gewesen: weil seine Frau auch nach seinem Tode wirklich so strenge lebte etc. so gibts auch Legenden die bewundernswürdige Geschichten in sich enthalten, die theils fanatisch theils heilige Betrügereien sind: z. E. der heilige Gregorius wurde torquirt: — der hoff wurde in Schweine verwandelt: — die er nach Bekenntnis der Sünde taufte, und sie in schönere Menschen verwandelte: —

65.) Die Neigung des Menschen zur Ungebundenheit und Abneigung von der Wahrheit oder Eitelkeit — oder Mode — oder Flatterhaftigkeit kann Unglauben machen, daß man auch wahren Religions Zeugnissen nicht glaubt: Mehreres in der Logik! —

68.) Verwirf nicht die symbolische Erkenntnis von Gott: weil wir uns von keiner Sache, die nicht in die Sinne fällt, einen intuitiven Begriff machen können, außer dem Wege der symbolen: — Die Quäcker verwerfen die symbolische Erkenntnis Gottes, und wollen von innen intuitive Erkenntnis haben, da sie doch die Rührungen z. E. vom Erhabnen der Versammlung und des Feierlichen — die Convulsionen des Körpers — eine gewaltsam bestrebte Anfeurung vor Andacht und Intuition halten. —

Die Symbole von Gott sind nicht stets Worte, sondern auch ähnliche Sachen z. E. Er wird dem Fürsten, Vater etc. verglichen. Da sie aber der Grund von Intuition ist, und praktisch lebendig

werden kann: so muß man sie nicht vor einen todten Buchstaben halten:

69.) Der Verstandes Intuitus ist eigentlich blos uneigentlich: — da ein intuitus qua talis blos durch Sinne ist: — Die Erbauung, 5 eine Vermehrung des intuitus Gottes, ist, ein Wort der geoffenbarten Religion, in der Natürlichen Religion deßwegen fremde, weil ein intuitus Gottes die natürliche Moralität blos zur Religion und zur Erbauung erhöhen kann: — Je mehr man aus Mitteln des Intuitus die natürliche gute Moralität zur Religion erhöhe: desto mehr erbauet 10 man sich: — und ein Intuitus ohne Folgen ist wenigstens sehr schwach gewesen.

/70) Man sehe die theologische theoretische Wahrheit nicht stets 18 vor Spekulation an, weil sie mittelbar erbauen kann:

72.) Du sollst diesen oder jenen lieben: ist apodictisch gesagt 15 nichts: weil es eben so wenig Pflicht ist, als etwaz vor wahr zu halten: da sie nicht eine willkührliche Handlung ist, sondern eine bloße Erregung des Gefühls ist: so heißt das Gebot blos: thue alles, waz ein Mittel dazu seyn kann: — Sonst aber kann, wenn ich gleich die Billigkeit der liebe einsehe, sie nicht stets in meiner Gewalt 20 seyn, und oft eben so wenig wenn ich ihrer entübrigt seyn möchte: — Wenn ich aber in dem fehlerhaften Zustande der Kaltsinnigkeit mich wahrnehme: theils gegen Gott, meine Wohlthäter, meinen Bruder, der mich liebt: so suche ich die Moralischen Eigenschaften mir einzudrucken, die zur liebe reizen: z. E. bedenke insonderheit 25 daß dich Gott liebt (blos diese Bemerkung macht schon liebe) daß Menschen deine liebe mit Rührung annehmen können: so liebe sie als Objekte, einer von den sanftesten Trieben

73) Sezze dich, um den concursum diuinum zu empfinden, in mögliche schlechtere Umstände, so wirst du deinen eignen desto 30 beßer empfinden

75.) Wir können uns so fern wir alle Handlungen Gottes, als die besten Mittel — zum besten Zweck — der Glückseligkeit betrachten: völlig beruhigen: — Die große Veränderlichkeit der Dinge, und die Stürme meiner Leidenschaften kan der Gedanke am besten trösten: 35 ich bin in die Welt — gesezt — von der grösten Güte gesezt: — nicht um meiner selbst — und so ungewiß die Ordnung der Natur ist: so ist sie doch unter dem höchsten Wesen: — und auf die Art kann also blos die Religion völlig beruhigen: da auch ein natürlich

guter und moralischer Mensch bei dem blinden Schicksal stets zittern muß: —

77.) Da alle Handlungen Gottes 1) nicht eigennützig seyn können 2) zur Glückseligkeit abzwecken: und also wirklich Wohlthaten sind: so erregen sie eben dadurch Dankbarkeit — und ein jeder, 5 der zu keiner uneigennützigen Wohlthätigkeit empfindlich ist, wird auch zum Dank unempfindlich seyn und vice versa weil wenn er nicht das edle des Wohlthuns fühlt, bei eignen Handlungen, wie wird ers bei fremden haben ? und auch für Gottes Wohlthaten wird niemand Dank empfinden, der nicht selbst des Wohlthuns Schön- 10 heit fühlt z. E. das vortrefliche Gefühl eines Sommerabends wird bei Wohlthätigen blos wirksam seyn: —

Die Liebe ist zärtlich, die dem Gegenstande der Liebe zu gefallen sucht: — eigentlich ist dies die bulerische Liebe. Eigentlich ist amor tener, quo quis amatum laedere, admodum reformidat: das 15 Bulerische sezt nicht Hochachtung voraus wohl aber das zärtliche: waz nicht blos den Andern sich zum Gegenstande der Lust machen will: — so wie jenes: sondern etwaz Edles der Denkungsart voraussezt: — der Mangel der Liebe beleidigt nicht an sich: da er blos etwaz schönes aufhebt: — wer die Zartlichkeit aber als ein 20 Recht ansieht, waz er schuldig ist, und also aufzuheben fürchtet, beleidigt. — Das Bulerische ist auch bei läppischen Personen und oft sehr gefällig: aber mit einem Mangel der Hochachtung: — der zärtliche Liebhaber zeigt Respekt, und will seine eigne Hochachtung erhalten, ist also nicht so lachend, nicht blos gefällig: — 25

Das bulerische, ja selbst das Zärtliche muß bei der Liebe gegen Gott wegfallen: da beide sehr anthropomorphisch sind, und immer eine geheime Gnade, und Gunst voraussetzen: Sie sind aber blos die gröste Schuldigkeit und also der gröste Grad der Zärtlichen liebe, doch ohne Namen des Zärtlichen — Die Resignation des göttlichen 30 Willens ist so nöthig, da wir Gott die beste Weisheit und Güte zutrauen müssen: so sagte Sokrates zum betenden Alcibiades: Schlage die Augen nieder und sprich: gib mir o Gott, waz das beste ist, ich mag bitten oder nicht: —

Die Liebe zur Creatur ist immer gut, insofern man sie als Creatur 35 betrachtet: — und die abgöttische Creaturliebe ist blos der ausschweifende Grad

19 /Wenn man in das innerste seiner Seele aufrichtig geht: so wird man vielleicht nicht Liebe finden, sondern Hochachtung, Ehrfurcht,

die von der Größe entspringt, und mehr Furcht als Liebe zur Folge hat: Das Moralisch Schöne Gottes und seine Gütigkeit ist in uns weit minder lebhaft, weil wir 1) als Murrköpfe, gewohnt sind, Gott unser böses zuzuschreiben: 2) da man sich dunkel vorstellt: daß 5 Gottes Wohlthaten ihm ja gar wenig liebe vielleicht gekostet: — weil wir unsere eigene Tugend, die stets zu überwinden hat, als Maasstab, annehmen: und da die nicht bei Gott ist: so trauen wir ihm auch wenig Gütigkeit vielleicht zu! Die Welt kostete ihm ein Wort etc. etc. und da Gegenliebe stets liebe voraussezt, so ist unsere 10 natürliche liebe gegen Gott so schwer, und klein; indessen durch die angenehme Rührung, daß ohne unser Verdienst so viel Wollust auf uns strömt, wandelt etwaz ähnlich der Liebe uns an: — Blos die geoffenbarte Religion trägt uns eine Liebe Gottes, vor, die ihm Ueberwindung gekostet hat, und also gut verstanden zur Gegenliebe 15 reitzen kann! — —

Das Mistrauen auf Gott: — hätte ich von der Gütigkeit Gottes keine andre beweisthümer außer dem Naturlauf, so wäre das Urteil darauf sehr mißtrauend, da ich im Menschlichen Leben eine beständige Verwickelung und — das Gegenteil des Guten wahr- 20 nehme: — ich suche also nicht aus einzelnen Fällen den allgemeinen Begriff der Gütigkeit überhaupt zu bestimmen: da ich blos jede Handlung alsdenn zwar als Probstücke der Gütigkeit einzeln betrachte: aber nicht die ganze Glückseligkeit meines ganzen Daseyns daher folgern kann: und es wird eben so ohne Mistrauen 25 auf Gott seyn können, wenn ich ihm nicht die Erfüllung einzelner Wünsche zutraue: ich kann z. E. bei meiner Rechtschaffenheit vielleicht lange unglücklich seyn. Es ist also das Vertrauen auf Gott: blos im Ganzen unsers Lebens, nicht aber bei äußerlichen einzelnen bestimmten Fällen: sonst kann es Versuchung Gottes wer- 30 den: Gott wird im Ganzen, am Ende des Alls, alles gut machen, als das gütigste Wesen; ohne die Fälle zu bestimmen, worinn sich just nach unserem Vorwitz Gütigkeit beweisen soll: — Kurz! mein ganzes Daseyn werde ich einst mit Zutrauen ansehen können: das ist Zutrauen auf Gott! — —

35 Es ist ausschweifend, wenn man bei einzelnen Fällen, der Güte Gottes als bestimmt durch meine eigne Absicht vertraue: und es ist deßwegen eine Versuchung Gottes, weil ich glaube, durch meinen Wunsch den Fall bestimmen zu können wo die Güte Gottes sich just beweisen soll: = Eine heirath bei einem schlüpfrigen Auskommen

kann nicht durch das Vertrauen auf Gott bestimmt werden: weil Gott eben so weise, so gütig seyn könnte, wenn er mich auch darben ließe: — das lezte sehe ich alsdenn, weil wenn mein Wunsch sich trüge, ich thöricht nicht sagen könnte: seine Güte würde ab ⟨*bricht ab*⟩

Versuchung Gottes ist also ein Scheinvertrauen, da man vorwitzig sich in die Maasregeln Gottes mischt, und ihm den Fall bestimmen will, Güte zu beweisen! Welche Vermessenheit.

Das wahre Vertrauen ist also stets mit Selbstverläugnung verbunden, da ich stets überzeugt bin, ich könne bei keinem einzelnen Falle die Maasregeln seiner Güte bestimmen: und das gröste Vertrauen ist eben mit der grösten Resignation verbunden: weil ich Gott im Ganzen noch immer die gröste Güte zutraue, ob ich gleich in keinem einzelnen Falle sie zu bestimmen getraue: — hingegen ist eine Versuchung Gottes das gröste Mißtrauen, weil ich gleichsam einen einzelnen Fall zum Kennzeichen zur Probe seiner Güte nehmen will: — Hier hat man 2 Ordnungen 1) die Ordnung der Natur die auch zwar ungewiß ist: aber comparative doch wahrscheinlich 2) außerordentliche besondere Direktion Gottes: diese ist ganz verborgen: und da ich jene alsdenn vorbeigehe, die gewiß und vor Augen ist, um hier eine besondere Gefälligkeit von Gott durch dies besondere Vertrauen heraus zu locken: so ist sie sehr verwegen, und nie ein Vertrauen / auf Gott sondern vielmehr ein Vertrauen auf sich selbst: da man sich Weisheit zutraut, Gottes Güte bestimmen zu können: da hingegen ein Vertrauen auf Gott, mit Resignation seines eignen Willens, desto vester ist, und also muß die Resignation total seyn — und ich im Ganzen Daseyn Gott das beste zutrauen dabei alle Einzelne Falle aufgeopfert werden: — Ein jeder Unterweiser; insonderheit des besten, einfältigsten, und grösten Theil des Publikums, des Pöbels: muß also von diesem speciellen Zutrauen zu reinigen suchen: — Exempel eines Vaters, der im Ganzen das beste seines Kindes sucht; aber stückweise sich nicht vorschreiben lassen kann: z. E. reiten zu laßen: — Diese betrachtung ist eine der lehrreichsten, da das falsche Vertrauen so viel Schaden anrichtet, weil Menschen nicht blos aus Faulheit die Mittel weglassen zum Glück: sondern aus dieser falschen Maxime: die sie mit falschem Namen einer Kindlichkeit geschmückt, fast nie aufhört, sondern wenn sie einmal betrogen hat, auch fehlschlägt — — Wäre dies leben blos: so wäre es fast

am besten: an Gott gar nicht zu gedenken: sondern vernünftig nach der Ordnung der Natur zu handeln: — Kanäle zu Ämtern zu erwerben — sich im einzelnen mit der Kopfbrecherei von Gott nicht zu quälen: — Da aber mein jetziges Daseyn — ein Theil meines 5 ganzen Seyns ist, das eine Güte gesezt hat: wo werde ich einen Theil, als ein ganzes bestimmen können: so kurzsichtig das Ganze des Guten ausmachen: —

§. 85.) Das faule Vertrauen, ist sehr grob, und boshaft, wenn Gott nach der Ordnung der Natur ohne unsere Mittel Zwecke geben 10 soll: Es gibt aber auch ein feineres, wenn man aus der übergroßen lebhaftigkeit des Vertrauens auf Gott die Geschäftigkeit etwaz vergißt, die nach der Naturordnung ein Mittel seyn muß. Solche sind alsdenn in den meisten Handlungen sehr läßig: —

§. 86.) Das heuchlerische Vertrauen ist entweder äußerlich und 15 grob; oder innerlich und fein, da ich Gott gleichsam ein blendwerk mit meinem innern Vertrauen machen will: diese Heuchelei ist fast die ausgebreitste in aller Menschen Herzen: — Sie affektiren ein Zutrauen, um Gott zu locken, daß sie einst ein reelles Zutrauen haben könnten: = = Der Trieb der Menschen, nach der Naturordnung zu 20 handlen, der aber noch böse Fälle besorgt, fingirt eine Conformität mit seinem Willen, um ihn treuherzig zu machen: — Diese feine Heuchelei sollte in der Theologischen Moral mehr auseinandergesezt werden. — Das Vertrauen in Moralischen Dingen ist das edelste und höchste, da es auf etwaz gewißes geht! — Das falsche Vertrauen ist

25 1) entweder vorwitzig, da er den Fall bestimmen zu können vermeint: so groß es scheint, so klein ists, und noch kleiner, als der Zweifel in einzelnen Fällen der Gott im ganzen vertraut.

2) oder faul, das vorwitzig auf Gott vertrauend, noch so gar die äußern Mittel verachtet: und dies ist noch gröber, da alsdenn 30 der Fleiß, der von Gott gesetzte Ordnung der Natur ist, vernachlaßigt wird: — Es kann entweder 1) in Moralischen Dingen seyn, da ich glaube, Gott werde meine Moralische Vollkommenheit ohne meine eigne bemühung steigern: so wie hingegen der Mangel an Vertrauen, daß Gott unsere Moralität ver- 35 beßern werde: uns verzweifelnd machen kann, oder auf unsere Kräfte gar zu sehr pochend, ohne daß wir Gott dazu ziehen. — hingegen das faule Vertrauen, waz nie selbst nach der Ordnung der Natur an der Moralität arbeitet, ist eine Versuchung Gottes; die sehr gemein ist: immer auf unmittelbare Einflüße wartet,

sehr devot klinget, verblendet, aber sehr zu Fehltritten verleitet: Denn schon in der Natur Folge liegen sehr viel Mittel zur Verbeßerung: ob Gott auch gleich selbst zu dieser Verbeßerung concurrirt als einem großen Stück meiner künftigen Seligkeit; oder 2) in Unmoralischen Dingen: da bei diesem Ver- 5 trauen, wenn es wahr seyn soll, immer eine Art des Zweifels (besonderer Stücke) seyn muß: und dadurch recht allgewiß wird (im Ganzen: durch die ganze Idee: und vollige Resignation).

86) Wenn ich Gottes Willen in irgend einem äußern Fall nicht weiß: so folge ich, nach der Naturordnung, meinem eignen Willen; 10 als der Richtschnur die mir Gott zu Handlungen gibt: — Gibts aber außer meinem Willen noch einen besonderen göttlichen Willen: so muß ich dem folgen: — Sezzt einen alten Mann, unheilbar, gewißem Elende ausgesezt: nach der Ordnung ist hier eine Selbstverkürzung des Elendes so natürlich als die Abschneidung eines 15 21 todten Armes: — / Aber da dies das ganze meines Daseyns anbetrift, das ich nicht setzte sondern durch eines andern Absicht, die ich nicht einsehe, und der ich also nicht entgegen handeln muß, weil ich alsdenn am thörigsten handle, dem zuwider zu handeln, der geheime Absichten mit mir hat etc. — Daher wäre der Selbstmord erlaubt, 20 nicht blos wenn Uebel das Gute überwiegen: sondern die langeweile es überdrüßig macht, wenn wir nur nicht durch einen andern wären, sondern aus Epikurs Atomen von ungefähr entstanden wären.

Die Anbetung (das adoriri) ist ein höher Gefühl der Ehrfurcht, 25 im Verhältnis des großen zu uns:

1) Die unmoralische Ehrerbietung reverentia kann blos durch das Gefühl des Großen, des Erhabnen gegen meine Niedrigkeit und Staub
2) Die Moralische Ehrerbietung adoritum kann blos durch das 30 Gefühl des Großen, des Erhabnen an einer Person etc.

Ein jeder der einen subtilen Anthropomorphismus hegete, wäre ein Abgötter: aber er wird nicht so genannt, wenn er nicht moralische Eigenschaften sich in Gott falsch gedenkt: — die Unmoralität z. E. Menschlicher Körper mit der hochsten Güte gepaart, 35 kann vielleicht ein Irrtum seyn — etwaz theologisches — aber nicht ein Religionstheil, und also auch keine Abgötterey, da sie nicht praktisch ist so fern sie blos falsche Spekulation ist: — z. E. Jupiter der Ehebrecher angebetet ist abgötterey: Jupiter blos Mensch

ist in so fern nicht abgöttisch = = Der andre begriff der gemeiner ist von dem Götzendienst, ist der, da man etwaz außer Gott anbetet, waz ihm ein Zeichen des Dienstes seyn soll. (Sonst ist wenn ein blos theologischer Irrthum schon Idololatrie wäre, die Abgötterey allen Menschen und Philosophen gemein) die gemeine Abgötterei verdirbt aber die Sache selbst sehr, da ich Gott mittelbar in einem Zeichen anbete, da doch 1) nichts ein Zeichen von ihm seyn kann 2) er blos unmittelbar verehrt werden kann und soll, da seine Allgegenwart es stets will: und ich alsdenn, wenn ich einen Diener in Gegenwart seines Herrn anbete, auch als Zeichen, wirklich doch etwaz anders und ihn also gar nicht selbst anbete.

Furcht 1) Kindliche — ist blos die Zärtliche liebe gegen Gott: tener: die äußerst bekümmert die beleidigung verhüten will: und jede Zärtlichkeit ist also mit Ehrerbietung, mit Ernsthaftigkeit, mit Furcht verbunden: — Die Zärtliche liebe ist nicht gegen alle Menschen kindlich: sondern von Eltern hergenommen, die man in einem hohen Grade ehrt, und ihr Mißfallen äußerst verhütet: — nicht aus Furcht der Strafe sonst knechtisch — sondern aus Verhutung der beleidigung — Diese verhüte ich nicht mittelbar: (wegen der Strafe) sondern unmittelbar (und wenn einer auch nie strafte)

Ehrfurcht sezt Hochachtung voraus: und diese das Gefühl am Erhabnen in den Moralischen Vollkommenheiten: so wie liebe den intuitus der Moralisch Schönen Vollkommenheiten voraussezt: — Das Erhabne ist eine Vollkommenheit, die vom Schönen unterschieden wird: und in beiden können die Vollkommenheiten entweder Moralisch oder unmoralisch rühren: — Die Rührung durch eine Moralisch vollkomne Erhabenheit ist Hochachtung: sie sezt nicht stets liebe voraus: weil der Grund von beiden sehr verschieden ist: ja die Hochachtung kann die liebe so gar verdrängen, wenn das Moralisch Erhabne des andern sehr mit unsern Eigenschaften zu collidiren scheint, und wir ihm nicht die gehörige Güte in Absicht auf uns zutrauten: — so komt oft ein ernsthafter Geistlicher, der unsere Hochachtung reizt, sehr ungelegen in eine Gesellschaft, wo das Schöne das Ubergewicht hat. die liebe will nähere Vereinigung; die Erhabenheit scheucht uns ab: — So haben wir meistens die gröste liebe gegen solche die wir wenig hochachten z. E. das weibliche Geschlecht, dem wir auch wegen seines Schönen seine Schwächen verzeihen, ja so gar lieb gewinnen: — So kann auch gegen Gott

hochachtung seyn ohne ihn zu lieben: so wie ein Mißethäter seinen gerechten Richter vielleicht sehr hochschätzt; aber nie liebt. Die Ehrfurcht ist eine höhere Hochachtung, und also an sich nicht mit liebe vermischt: — da sie aber gemeiniglich / mit einer Besorgniß verbunden ist, ihn nicht zu beleidigen, so entspringt hieraus der wahre begrif der Ehrfurcht: die recht völlig auch von der Furcht unterschieden, da wir nicht das böse, waz er uns erweisen könnte, sondern das waz wir selbst thun, verhüten: — Die Furcht Gottes ist also von der Furcht vor Gott ganz unterschieden da diese eine knechtische ist, die gar nicht die hochachtung vermehrt, sondern so gar die liebe verringert: denn so bald wir jemanden uns zuwider sehen: so wird ein Grad der liebe aufgehoben: wer liebt einen, in so fern er mich straft? — Die Furcht Gottes (d. i. die Ehrfurcht) ist kindlich: und die kann mit liebe bestehen, weil sie das Mißfallen des andern sehr verhütet: und die kindliche Furcht Gottes ist also eine Ehrfurcht mit liebe verbunden: — Das Mißfallen verhüten wir wegen seiner schönen und erhabnen Eigenschaften: nicht aber in so fern aus Furcht; sondern vor uns selbst: da wir uns im Gegenteil verabscheuen würden.

89) Der Mangel hieran kann also seyn: an der Furcht vor Gott und an der Furcht Gottes: beide sind sehr verschieden: — zu trennen: und jenes ist noch weit ärger = die knechtische Furcht verabscheut Handlungen der Strafen wegen, und ich fürchte einen knechtisch, den ich wegen eines zu besorgenden bösen scheue. Diese vertilgt die Liebe: und man verhüte sie also in zärtlichen Gemüthern, da das Schreckliche immer weit tiefer sich eingräbt, und auch nachher bei schönen Eigenschaften nicht völlig weicht: — Die Menschenfurcht ist wieder entweder vor Menschen, oder der Menschen: jene fürchtet das böse der Menschen mehr, als Gottes: diese hält Menschen höher mit Ehrfurcht, als Gott, z. E. einem Ehrfurchtsvollen Könige nicht und Gott lieber mißfallen wollen ist die leztere Menschenfurcht; und ein Ruchloser, der nach Mettrie Lehren, blos Rad und Obrigkeit scheut, beweist die Furcht der Menschen: — Die leztere ist kein moralischer, sondern politischer Fehler: so wie die Furcht ihr Gegentheil nicht Moralität sondern blos Ueberlegung voraussezt: — Der erstere ist aber moralisch: so wie die Ehrfurcht über Moralische Eigenschaften ist: —

90.) Nicht ein jeder, der eines Gebote erfüllt, gehorcht ihm deßwegen: wenn ers nicht deßwegen erfüllt, weil ers geboten hat:

So erfüllen die Menschen viele göttliche Gebote aus eignem Antriebe — durch ihr eignes Moralisches Gefühl — und doch mit dem *falschen Glanz* eines Gehorsams: — Ja oft komt das Urteil über die Göttliche Gebote so entbehrlich dazu, da es per subreptum doch vor den wahren Grund gehalten wird — — Der *allgemeine Gehorsam* scheint so lange in uns unmöglich zu seyn — als nicht die Erkenntnis von Gott die herrschende Idee in uns ist: und im künftigen Zustande wirds vielleicht so seyn, da alsdenn sich alles übrige sehr leicht unterordnet.

91.) Der Ungehorsam ist entweder priuativ oder negativ — dort fehlt die gnugsame lebendige Einsicht des göttlichen Willens, hier zeigt sich bosheit: Triebfedern die jenem realiter opponirt sind; — und diese macht die Empörung gegen Gott aus: die also eine große Erkenntnis des göttlichen Willens: und *große Triebfedern* dagegen voraussetzt: und insonderheit eigentlich — wenn man eine Handlung in der *Absicht* thut: Gott zu mißfallen: z. E. die Rebellion der gefallnen Engel. *analogisch* nennt man auch *Menschen* Rebellen Gottes, die etwaz, wie wohl zu andern Absichten thun, ob sie gleich wissen, daß es Gott mißfällig ist: — aber *uneigentlich* da wir von der bosheit der gefallnen Engel blos in Absicht Gott zu beleidigen, keinen begrif haben, und eine Blasphemie eines verzweifelnden Menschen eine geringe Annäherung dazu ist, die endlich aber vielleicht ein habitus werden kann. — Die Rebellion ist eigentlich nicht im Menschlichen Herzen: da das Wiederstreben Gottes aus Grundsätzen und Absichten unmittelbar ihm kaum zuzutrauen, weil er sich so nicht verwirren kann: gegen Gott etwaz seyn zu können:

92 Im natürlichen Zustande können Menschen Gott kaum *nachahmen*: da *Nachahmung Ähnlichkeit* voraussezt: die leztere aber ist bei / einem unendlichen Gesezgeber und seinen endlichen Untergeordneten so verschwindend, daß etc. Aber das Moralische Gottes, wenn wir das nachahmen? — Ob bei der Erfüllung des Willens Gottes auch die Nachahmung ein beweggrund seyn soll, ist Spekulation da sonder dem die Ahnlichkeit nicht recht bestimmt werden kann: — die übernatürliche Religion macht hier durch die Einwirkung Ausnahme etc.

93. Das *bitten*, da ich etwaz nicht von jemandes liebe; sondern Gemächlichkeit (durch ungestüme bitten) oder Eitelkeit verlange ist uneigentlich — daher die *Anruffung Gottes* etc. So wie das wahre Zutrauen Gottes nicht Fälle bestimmt: so ist dies eine Ver-

suchung Gottes; und waz also das Gebet ? 1) es kann ein beweggrund seyn zu den göttlichen Rathschlüssen über die Glückseligkeit.

Da Gott die Welt blos zur Glückseligkeit der Creatur geschaffen: — durch dieß neue Vertrauen aber die Moralität und also Glückseligkeit gesteigert wird: so kann es ein Motiv zu Gottes Rathschluß seyn: — Ist aber das Gebet blos ein Mittel die göttliche Gütigkeit zu regen, unsers Nutzens wegen: so ists gar nicht moralisch und also gar nicht erhörlich. — Welche werden denn am besten Motive zu Rathschlägen seyn können ? — das am besten mit seinen Rathschlüßen übereinstimt, und da seine vornehmste Absicht die Moralität ist; so wird ein Gebet um deren Verbeßerung sein eigner Wille, und also erhörlich und unser Gluck seyn: *Wünsche* aber vor *dies* Leben ? — Da dies leben ein theil unseres Daseyns ist, und Gott das Glück unseres *ganzen* Daseyns will: so können wir auch in einzelnen Fällen kindlich auf ihn vertrauen: — Allein dies Vertrauen sey allgemein, und nicht besonders bestimmend, weil blos meine leiblichen Wünsche *ein Grund* seyn können, Gottes Rathschlüße zu lenken, nicht aber ein *zureichender* Grund, sie zu bewegen in einzelnen Fällen: — weil es thöricht wäre, zu denken — mein Wunsch konne Gottes Rathschluß bestimmen. — Indessen da es doch *ein Grund* ist; so muß es geschehen: Man kann auf das *aufrichtige* Gebet als auf *ein Mittel*, die Göttliche Gütigkeit in einzelnen Fällen dieses lebens zu bestimmen, rechnen; aber nicht, als auf ein *zureichendes* Mittel eben wegen der göttlichen Gütigkeit willen, die besser als wir alles übersieht. — — Hier betrachteten wir das Gebet blos aus dem Gesichtspunkte der Klugheit: als ein Mittel zum zeitlichen Zwecke; Sofern ist aber das Gebet nicht Moralisch, und noch weniger Religionshandlung (ob es gleich Wirkung der Religionshandlung seyn kann) und blos das Gebet um Moralität ist Religionshandlung: als solche muß es meiner verbesserten Moralität gemaß seyn, in Verhältnis mit Gott und seinem Willen: und alsdenn ists gemäß, wenn ich im Ganzen Gott alles zutraue, nicht aber Fälle bestimme: ob ich gleich das Gebet als ein Mittel ansehen kann, das vielleicht Gott bestimmt: — Feurt also nicht euer Herz mit gar zu lebhaften Wünschen an: — denn endlich wird das Herz gegen die Religion kalt, wenn es etlichemal nicht erfüllt wird: — Sucht auch nicht Fälle zu bestimmen; — denn Gott weiß am besten, waz seiner Güte gemäß ist; — Macht es auch nicht eigennützig; alsdenn ists nicht Religion; — Der *Nutzen* des Gebets ist eigentlich auf unsere ganze Glückseligkeit

gerichtet und erreichen sie nicht eigentlich einzelne Fälle: so erreichen sie beßere: etc. — Und nie werde es eine faule Religion die leichter dadurch zu Zwecken komt: — Dies ganze leben ist einmal durch Menschen in Verwirrung gebracht: unser leben ist voll gesteigerter Bedürfniße; man gehe durch die Welt als Herberge: sey so gut, als man kann: endlich wird alles gleich; — thue so viel du kannst: setze deine Relation in Ansehung des ewigen vest: — so wie ich der Stunden der Einsamkeit jetzo so gleichgültig als der rauschenden Freuden mich erinnere: so wird mir einst das ganze leben seyn: da werden physische Uebel zurückgelegt ergötzen; Moralische Uebel in der Erinnerung martern: — Die Verbeßerung der Moralität sey also dein Zweck: — das *sterben* lernen ist eben so viel als gut *leben* lernen: und Theophrast sagte thöricht: — wir sterben, wenn wir kaum leben gelernt: — In der ganzen Welt ist keine Ruhe als bei den Todten: — diese Betrachtung ist erhaben, gibt meinem leben Einheit vermindert alle meine physische Uebel des lebens: — erkältet meine Wünsche, und den Eifer der Religion die Gott immer heran ruft und den Himmel stürmt

101. *Heilige Einfalt*: — Einfalt, in Sachen: — z. E. Reisekleid sey nicht prächtig: — sonst ists der Einfalt entgegen: Arsenal: sey ernsthaft: alles Ehrwürdige muß einfach seyn: — — das Erhabne rührt blos durch Einfalt / und alle Kunst vereitelt Einfalt: — So sey 24 auch die Frömmigkeit Einfaltig; alles collidire zum Zweck: alle Nebenabsichten werden abgesondert die entweder

(a) läppisch seyn was die Würde der Religion verkleinert z. E. erkünstelte Ceremonien oder

(b) schädlich seyn z. E. die Absicht durch Religion sich bei dem Publikum Gunst zu verschaffen: etc.

Alle Achtsamkeit der Stände verschwindet, und oft wird das hier läppisch, waz sonst ehrwürdig war: — Wenn man die Religion zwar zum grossen Hauptzweck der Religion gebraucht aber auch zu einem kleinen Nebenzweck: so ist dies wider die *heilige Einfalt*: — wenn ich Gottes Güte als Mittel zum Nutzen brauche, so ist keine Einfalt, da die Moralität gegen Gott unmittelbar gut ist: — Spottweise bekomt der den Namen des Einfaltigen der sich der Religion so weiht, daß er von den kleinen Kunstgriffen der Menschen abstrahirt: Ist das wahre Verstandesvermögen nicht dran Schuld sondern Religion die abstrahiren *will* und also unwißend bleibt: so wäre Einfalt rühmlich: — so sahe Bernhard aus Einfalt Kuß vor Menschenliebe

an. Durch Kunst geht Einfalt verloren: — die Unwißende sind in der Religion einfältig, aus Unfahigkeit; — ein Mann aus Grundsatzen einfältig, wo ist der ? Vielleicht gäbe es noch einen, der alles auf die kunftige belohnung einlenkt; aber auch das ist nicht wahre fromme Einfalt: —

Weisheit und Klugheit sind verschieden: — Ein Mann von vieler Klugheit kann Zwecke wählen zu denen er seine Mittel aufs beste wählt ohne doch weise zu seyn: d. i. einen guten Zweck gewählt zu haben: — Weisheit wahlt Zwecke: und macht Thoren Klugheit wählt Mittel; und im Gegenteil Narren: — Frauenzimmer besitzen wenig Weisheit aber viel Klugheit und mehr als die Männer: — ihre eigne Geheimniße zu bewahren, andere auszuforschen, Ambaßaden zu verwalten waren Weiber besser: Aber Männer (wenn sie nicht durch Herablaßung weibisch geworden wären) konnen beßere Zwecke wählen: — Thorheit vermeiden; Nur Affekten machen uns oft zu Thoren; ob wir gleich die gröste Klugheit dabei beweisen können: — Leidenschaften sind der Weisheit am meisten entgegen: — da sie Alberne Zwecke wählen; — — Ehre zu suchen ist nicht Thöricht; aber sie gar zu sehr suchen ist albern, weil dieser Zweck zwar an sich natürlich aber comparative gegen andere zu groß ist; hingegen ist der Aufgeblasene ein Narr, denn er hat hier gar keinen eigentlichen Zweck, ob er gleich dazu gute Mittel wählen kann: — Eine jede Absicht, die mit sich selbst implicirt, nichts ist, macht Thoren: — Eine Absicht, Verhaltnißweise unwichtiger, macht Alberne: — Eine Absicht, durch Mittel nicht zu erreichen, macht Narren: —

So auch bei der Religion: — thorheit zeigt sich, wenn man die kleinere Absichten nicht gnug unterordnet der Hauptabsicht z. E. — ein Alter, der anstatt seine leidenschaften zu ordnen vor Kinder sorgen will; — Klugheit zeigt sich in der Religion wenn ich die gehörigen Mittel wähle; der in Zwecken fehlt, fehlt gröber; weil ein guter Zweck zum wenigsten Moralität gut macht: Der Fehler eines Thoren ist Moralisch größer; eines Narren Logisch größer: jener ist unmittelbar dieser mittelbar, da Mittel nicht gut gewählt sind — Die Art der Zwecke bestimmt die Moralité.

105. Gottlosigkeit bedeutet im Deutschen nicht blos den Mangel der Gottesfurcht, wie impietas z. E. der ohne Vorstellung von Gott auch moralisch gut ist sondern auch ein entgegengeseztes principium —

Nichts ist schädlicher, als der übergroße Werth anderer Urteile über uns: dieser macht blossen Schein; bei dem Wahn des Scheinens hört das Seyn auf, und bei diesem Wahn allmälich alle innere Beweggründe: — wie aber solcher Wahn auszurotten ist, und der 5 Haupttrieb der äußerlichen Ehre: (bei dem alle Tugend aufhört, und wenn jene auch blos concurrirt, doch so gleich verderbt) ist sehr möglich — da sie nicht in unserer Natur liegt, so wie einige Geschlechterneigungen; — Die Scham ist also ein unnatürlicher gekünstelter Trieb, der uns außer uns sezt: — und vielleicht (außer 10 der Geschlechterneigung, die eine entfernte Verbindung hat) ist sie nirgends anders recht als bei der Unwahrheit — Denn wo dieses eine laster ist, da sind sogleich alle; und wo die eine Tugend der Rechtschaffenheit ist, da müssen alle laster ausgerottet werden, es sey denn, daß wir sie nicht vor laster halten: — Und die Scham vor Unwahrheit 15 ist so leicht, als die verdorbne Scham vor dem Wahn anderer Menschen z. E. öffentlich zu reden.

/§. 121. Der casus confessionis ist sehr schwer zu entscheiden: — 25 und die Religionsklugheit muß wissen wenn es dienlich ist? — Locke sagt: im Anfange des lehramts Jesu sagte er nicht: ob er der Welt- 20 heiland ware weil sie alsdenn eher zum Kreuz ihn gebracht hätten: und also seine Absicht verkürzt wäre: —

Man verhüte sehr strenge die Verderbung der Grundsätze, die verderben und verführen andre; und dies mortificirt sehr: — und am meisten: — Die Fehler müssen auch zwischen Freunden nicht 25 verhelt werden: — ja alsdenn aufs schärfste untersucht werden: — Wenn man seine Fehler nicht dissimulirt, so zeigt dies große Rechtschaffenheit und beßert sehr: —

Nicht alle sind in statu confessionis — da man seinen Grad Religion blicken läßt: —

30 123. Apostasie z. E. Spira und Julian

Blasphemie ist vielleicht, wenn sie aus dem Grunde des Herzens geschähe, nie anders möglich als in Raserey Denn ein Atheist wird nie von der Glaubwürdigkeit seiner Schluße so weit überzeugt seyn — und außer der Verrückung wird ein jeder wie Abaddona sagen: ich 35 will schweigen, daß seine Gerichte mich nicht noch ungestümer treffen: — Und diese blasphemie ist zwar alsdenn an sich nichts; aber der Weg, auf dem wir bis zu dieser großen Verwirrung gelangten, ist sehr sträflich: = Und der Weg ist sehr leicht, wenn der Wahn von

andern Urteilen einmal Herrschaft bekommen hat — alsdenn gewöhnt man sich so zu Ruchlosen Handlungen wie zum Tobackrauchen

124. Das Märtrerthum hat sehr 2.deutige Zeichen. Manche kennen gewiße heilige Dinge nicht; als daß sie sie nennen; so wie Euripides seine Tragödie anfing; — Und wird das Prinzipium des herzens das Märtrerthum ausmachen: so wird ein Türk, der vor seinen Mahomet leidet, (und sie beten ihn mit großer Anwendung an) ein Märtrer seyn. Das wahre Märtrerthum bezieht sich als auf eine *wahre Ueberzeugung*; die von *ehrwürdigen Vorurteilen* der Erziehung unterschieden ist: — Daher gabs auch blos damals Märtrer, da sie durch Ueberzeugung — durch Vernunftige Ehrfurcht, aus Erfahrungen gesamlet, ihre Religion besaßen: nicht aber sind die *spätern* Märtrer; die die Religion

1) als ein unverstandnes heilges Vorurteil angenommen haben: — Sonst würden auch heut zu Tage viele (und mehr vom Pöbel, als gesittete) Märtrer werden: so wie die *standhaften* Japonesen die härtesten Märtrer wurden, wenn sie ein Marienbild hatten = =

2) Die spätern *Märtrer*, sind auch nicht *Märtrer* (Zeugen) weil sie ja keine Augenzeugen, sondern *ungültige* Ohrenzeugen sind: die nichts zur Wahrheit der Sache thun:

125. Die Deutschen (unter allen Nationen am meisten) mißbrauchen Gottes Namen: so oft sie ihn ohne intuitus und Aufschwung nennen; und noch ärger: zum *Scherz*: Möchte hier nicht *Leichtsinn* etwaz entschuldigen, so wäre es fast schon *Blasphemie* des Namens; den er einst vor dem Tode mit dem grösten Schaudern nennen wird, und erst scherzte; — und die leichtsinnigen Nebenideen mit welcher Strengigkeit werden die entwöhnt etc.

126 Orthodoxia in practica } sind weit wichtiger als die
Heterodoxia in practica } theoretische: zum wenigsten muß die theoretische Heterodoxie nicht Haß, und Geschrey, und Verkezzerung erregen: — Ein Ketzer muß *praktische* Irrtümer haben: und sollte auch sein Irrtum blos in Absicht auf die Praxis zweifelhaft seyn: so muß auch der Name des Ketzers wegbleiben: — Und wenn Calvin den Servet wegen Subtilitäten verbrennt, so ist sein Irrtum: — Theoretische Ketzer sind zu verbrennen, weit praktischer und eher des Ketzernamens werth: — Theoretische Fehler müssen Mitleiden, höchstens Auslachen erregen: — Indessen doch auch sorgfältig vermieden werden, weil man nicht stets den geheimen nexum weiß.

Die Ketzerey verhüte ich nicht, da ich sie vermehre; sondern vermindre: die Menschen sind nicht wirklich so unterschieden, als bei dem ersten Anschein. Man exaggerire nicht den Irrtum — erbittere nicht den andren, so daß dieser jetzt, durch das Geschrei empört, 5 kleine Irrtümer, die sich anfangs leicht heraus reden lassen, bis aufs blut vertheidigt: z. E. die Griechische Kirche etc. Insonderheit die Ausfindung eines neuen Namens, (z. E. Corrupticulae unter den Griechen) macht schon groß Aufsehen vor den Pöbel, gleichsam Brandmark, ⟨*bricht ab*⟩

10 / mich davor zu halten und es auch zu zeigen: — Caesarem ve- 26 his! — Phocion sagte: ists dir nicht gnug, daß du mit Phocion stirbst: — hier fühlt alles die Größe; — und freilich muß die Selbstschätzung äußerlich auch manchmal der Regel der Klugheit angemeßen seyn, wenn nicht alle von eben demselben Urteil sind:

15 Niederträchtigkeit ist ihr entgegengesezt: — Der so hofirt, daß er niedrig wird, seine Würde nicht fühlt, ob gleich ein leerer Titel andre unterscheidet, der blos vom Wahn abhangt

Demuth sezt rechtmäßige Schätzung voraus: und schränkt sie ein. Man hat mehr Ursache auf Unvollkommenheiten als auf Voll-20 kommenheiten zu sehen, weil jene mehr sind, und die betrachtung dieser sehr leicht schädlich seyn kann. Demuth ist also nicht eine Mönchs Tugend, wie Hume meint: sondern auch in der Natürlichen Moral schon nöthig: — Eine eitle Wißenschaft — z. E. Geographie Sternkunde, kann uns weniger Vorzug geben; als die Mora-25 lische Würde. Diese wird Unvollkommenheit mit Vollkommenheit abwiegen: = nicht aus Regeln des Wohlstandes sondern der Sitten muß ich demüthig seyn — Diese werde nicht mit Heucheley vermischt: sondern werde empfunden, da ich es einsehe, ich bin nicht höher als andre: und wirklich sind alle Menschen nicht so weit aus-30 einander: — Der Erzieher pflanze Selbstschätzung und Demuth daß da blos Verdienste Achtung machen, der Wahn es nicht mache: — Das Verderben des obern Standes, hangt vom mittlern ab, davon komt Unterweisung Luxus Pomp her: hier fange ich auch die Verbeßerung an, alsdenn werden Roußeaus Gedanken schön, Wenn ich 35 mich mit andern vergleiche, und sie geringer schätze, so darf dies nicht aus Selbstschäzzung kommen. Selbschätzung vergleicht sich mit sich selbst; = Demuth vergleicht uns mit andern zur Verringerung = sonst dienten mir anderer Unvollkommenheiten zur Freude,

und dies ist Moralisch böse. Die Verachtung anderer ist auch so ein schlechtes Mittel, daß es vielmehr Haß macht; = wohl aber meine Unvollkommenheiten kann ich mit andern beßern Zustande vergleichen, wenn ich die Möglichkeit einer größern Vollkommenheit einsehe: nicht aber darf ichs mich immer merken lassen: — Die 5 verhältnißmäßige Unvollkommenheit darf ich mich nicht merken laßen: — darauf komts nicht an; ob ich unter dem andern bin; die Vergleichung ist schädlich: so wohl bei dem Vorzug der Vollkommenheit und Unvollkommenheit = wenn ich mir nur überdem im ganzen meine Selbstschätzung zu erkennen gebe, und daß ich meine Unvoll- 10 kommenheiten auch fühle; aber nicht die Unvollkommenheit gegen ihn gerechnet: — Die Würde des andern bleibt dieselbe, sie mag über, oder unter mir seyn — Daher komt die heuchlerische Demuth, die sich extenuirt: und auch ein rechtschaffner Mann verachtet solchen, nicht wegen seiner Unvollkommenheit sondern weil ers sagt. — Daß 15 ers empfindet, ist vor ihn gut, daß ers aber sagt: wozu ist das gut? Zu nichts; = Demuth ist die noble Selbstschätzung die auch seine Vollkommenheiten einsieht: — und muß sehr von Niederträchtigkeit unterschieden werden: die blos Verachtung veranlaßt: —

170. Ein starkes Gefühl vor Moralische Vollkommenheit ist nöthig; 20 doch oft kanns zu groß seyn: und wenn die Vorstellung von einer Moralität in einer Sache über die Wahrheit geht ists Moralische Phantasterey — Der Moralische Enthusiasmus ist aber ein liebenswürdiger Fehler, da er im Moralischen Gefühl zu hoch steigt: und also andere Gefühle z. E. vom Nützlichen schwächt; doch aber 25 vehemenz beßer ist als languor wenn schon nicht die Mittellinie gehalten wird: Alle großen Dinge sind von Enthusiasten ausgerichtet: z. E. Kato starb: — vielleicht zu weit wenn man es kaltsinig betrachtet; da er aber der Patriotismus in abstracto war, das Bild von Rom, und der Befehlshaber der Helden im Elysium: his dantem 30 jura Catonem (Virgil) war vor die Freiheit ein Opfer; So auch im Zustande der grösten Verwirrung zeigen sich die grösten Talente: — bei der allgemeinen Gährung steigert er die Begriffe von sich; so auch seine Kräfte etc. = Black diente dem Cromvell seinem Feinde; = so ist Roußeau ein Enthusiast: 35

Defectus wiegt in Moralischen Schlaf: — nichts hat so viel Sophisten als er — sein ganzer Fleiß bemäntelt (so wie Stoiker den Enthusiasmus)

Mediocritas diese linie ohne Breite und Dicke

§ 171. Hochmuth ist eine Neigung, sich vergleichungsweise mit andern hochzuschätzen: — Er frägt nicht, waz er werth ist, sondern wie viel mehr als ein anderer: — Er darf sich nicht irren: wenn er blos deßwegen die Würde findet, weil andre Unvollkommen sind: so
5 ist dieser ihre Unvollkommenheit der Grund der Freude in ihm; folglich ein Moralischer Fehler: Er kann sich äußerlich zeigen, und heißt Aufgeblasenheit.

Der Eitele sucht blos die Meinung anderer; ganz außer sich selbst gekehrt; nicht nach dem eignen Gefühl: — Franzosen

10 Der Hochmuth glaubt schon einen eignen Werth; schätzt ihn aber blos nach dem geringern Wesen andrer, und ist also ungerecht: Spanier.

Der Stolz vergleicht sich gar nicht; = und ist innerlich gut; äußerlich aber muß sein Zeichen alsdenn ernst seyn.

15 Der Hochmüthige der es sich sehr merken läßt, ist auch äußerlich ungerecht und heißt aufgeblasen: — Verachtung (Holländer)

Hoffart: ist Hochmuth in Pracht (da Hochmuth im ganzen betragen ist). Deutscher ist Eitel und hofärtig

20 / Die Selbstschätzung ist entweder absolut; oder verhaltnißmäßig: die leztere ist unzureichend weil der andre sehr schlecht seyn kann und dies also meinen guten Zustand nicht bestimmt; die leztere ist auch böse, weil sie eine Neigung voraussezt, an des andern Moralischer Unvollkommenheit ein Vergnügen zu haben. 27

25 So ist auch die Demuth eigentlich absolut: die Verhältnismäßige, kann zwar der absoluten aufhelfen; muß aber nie unedel werden, daß ich mich über anderer Tugenden kränke. So sind auch die Zeichen der Demuth absolut, daß ich sie im ganzen demüthig bezeige nicht verhältnismäßig, weil sie unnöthig sind nach den Moralischen
30 Regeln: und übel seyn können, da sie uns niederträchtig und den andern hochmüthig machen können. Hingegen die Bürgerliche Verfaßung wil äußerliche Vorzüge die verhältnißmäßig aufdringen: dies ist aber verkehrt, weil sie durch dies Pochen die absolute Hochschätzung vermindert — Dieser Verhältnißmäßige Werth ist offenbar
35 falsch, da er sich nach jedem Umstande verändert. Ein Prinz wie ist er unter Bauren: wie vor seinem Könige: — Ein Mensch der sich blos damit aufhält, ist indoles abjecta: Ich schätze einen Vornehmen hoch; heuchlerisch wegen seines Standes; wahr wegen seines innern Werths, da er sich zu dem bürgerlichen Stande (d. i. innern Werth)

empor geschwungen: und noch höher weil er so viel Hinderniße hat überwinden müßen: — Vernette in seinem Staat Lykurgs hat Roußeau nicht verstanden: sein Mittel, wo das ganze Menschliche Geschlecht in Gefahr ist: = So wie der Commendant in Rochelle kein Werkzeug der Bluthochzeit seyn wollte: wenn viele so gewesen 5 wären, wäre sie nicht geschehen: = und hat der Fürst keine Werkzeuge so etc. Also hangt alles vom mitlern Zustande der leute ab: = Ich bin ein gemeiner bürger, habe keinem zu befehlen, stehe mit vielen unbemerkt unter Einem, verliere mich im Ganzen und kann auf meinen innern Werth denken: — wäre dieser Stand gebessert: wie 10 kann er sie zwingen: durch Vornehme etc. Deren sind wenige und die übrigen sind gebeßert: — — Der Verhältnißmäßige Vorzug sey blos Verhältnißmässig, werde nicht vor absolut gehalten, so wie wenn Deserteur Bataillone jemanden aus ihrer Mitte wählen — wie haben Tyrannen, weil wir Sklaven sind; — wir sind indoles liberae, und 15 können auch nicht durch andere gefeßelt werden; auch ein Brillant Halsband feßelt den Kettenhund = Indoles abjecta halt also Verhältnißmäßige Vorzüge, vor absolute: z. E. die Catholicken ihre Heiligen: da doch der Anbeter oft beßer ist als Götze: — Dies ist Indoles abiecta in der Religion; so auch in der Weltweisheit; da 20 ich meinen absoluten Werth einsehe; nicht verhaltnißmäßigen Z. E. wie Krusius in seinen Schriften davon voll

Gewißen logica; da ich mir einer Determination bewust bin und
moralis da ichs mit meinem Moralischen Gefühl zusammenhalte; 25

Die Fehler sind also logisch im Mangel des Bewustseyns seiner Handlungen: wie z. E. leichtsinnige Leute; junge Leute moralisch im Mangel des Moralischen Gefühls über seine Handlungen: wie alte Bösewichter, die so lange künstelten, bis jenes mit der Zeit übertäubt: 30 und ein erkünsteltes lebhaft wurde: z. E. ein Kaufmannscathechismus:

Das verfälschte Gewißen adultera: ist

1) erronea: waz logisch 2) praue: waz moralisch	} verfalscht ist	Jenes irrt — Verstandesirrthum (errores) 35 Dieses fühlt übel: Gefühlsfehler (deprauitates)

Das natürliche Gewissen vom angeworbnen zu unterscheiden ist oft schwer. Vieles erworbne wird vor natürlich gehalten: — der Fluch

der Eltern, den wir bei einer Heirath uns zuziehen möchten, durch eine Heirath, die wir rechtmäßig nicht begehren, ist ein erworbnes Gewissen: Da der Vater nach dem Natur Gesez nicht weiter unterhalten würde, als bis er sich selbst regiren kann, so fiele aller Gehorsam weg (blos Dankbarkeit) und auch hier, da wir blos durch Gewohnheit es erworben: Aber wenn Voltaire alles Gewissen vor erworben hält, und es durch einige Beispiele der Nationen beweist, so ist dies zu weit: — die Eskimaux, die ihre Eltern ermorden, als einen Liebesdienst, haben in gewißermassen Grund, da sie bei der nothwendigen Jagd ihren schmälichern Tod voraussehen; =

Welche Grade in einzelnen Fällen erworben sind, schwer: Unsere Verhältniße mit Freunden sind vielleicht erworben — gar zu sehr gesteigert: und auch in Moralischen Begriffen.

Das Gewissen urteilt von schlimmen Handlungen weit stärker und richtiger nach der Handlung als vor, und vor stärker als in der Handlung. Exempel der Gewißensbiße, die sich ergeben musten: so nach der Wollust: Grund: eine jede Leidenschaft zieht die Aufmerksamkeit auf die günstige Seite und verdunkelt das andere: — und wenn nun die Leidenschaft nicht ist; so fallt auch die Decke weg

/ Wenn wir Menschen hier in der Welt, nicht stets in Leidenschaften sind, sind wir doch in Trieben; in einem Temperament, das die Leidenschaft hat von Sachen zu urteilen; so ist das Urteil im ganzen leben nicht vollig unpartheyisch: — Er ist selbst Richter über sich; — Verbannt nach dem Tode die Leidenschaft, so sind wir unpartheyische Richter über uns selbst; über unsere Moral; da wird das Urteil über unser Leben weit lebhafter und wahrer seyn; wir werden die Abscheulichkeit noch klarer einsehen. — bliebe sie aber die Leidenschaft so wird das Urteil noch partheyischer. Würden die Leidenschaften noch ärger; so wird das Moralische Gefühl verdunkelt: und blos das Physische Gefühl: so auch Physisch böse bleibt übrig. — Schweigt das Gewißen vor der That; oder murrt es unkräftig, so ists schlecht und das lezte ist ein Pedant der nicht zurück hält, und doch quält; doch ists eine Hoffnung zum lebhaftern Eindruck: — das Gewißen waz lange vorher redet: ist stärker als das unmittelbar vorher: weil jenes von einem langen futuro einen größeren Eindruck voraus sezt: — Denn sonst ist das Gewissen unmittelbar vorher stärker. Daher wird einer, der mit dem Dolch ergriffen wird, nicht mit Tode gestraft werden: Die Conscientia consequens ist also die stärkste;

aber schlimm wenn nicht antecedens voraus geht; das leidthun ist keine Gnugthuung

Da unser Leben ein Ganzes im Daseyn ist: so kann nicht ein Stück dem andern aufgeopfert werden: das Vergnügen des einen muß auch das Vergnügen des andern seyn und die Glückseligkeit ein Ganzes: die Vorsicht, eine Tochter der Ueppigkeit, ist die Quelle des Unglücks: — der Genuß des Jezt, mit der Aufmerksamkeit auf unsere Moralität ist unser Glück: — Wir müssen in *dieser Welt*: diese geniessen: und das gar zu viele Reden von Ewigkeit muß uns nicht *der Zeit* entreißen: die Ewigkeit diene blos, die Uebel dieser Welt zu vermindern, nicht aber die Freude zu vermindern. Der Mensch erkünstelt sich lauter Beraubungen; Beraubung der Jugend um das Alter zu geniessen waz er eben dadurch sich entreißt, da er sich in den habitus sezt: — Ein Stück opfre man nicht dem Ganzen auf.

Die höheren Seelenkräfte kann ich anwenden, um des Nutzens willen und denn ists gut; oder um des Scheins willen: und denn ists schlecht. = Der Beweggrund meine Kräfte zu erhöhen ist meistens die gute *Meinung* andrer: Dies ist aber wirklich Lüge, entweder; oder ist sie wahrhaft, so ist sie doch (wenn sie nicht nützlich ist) doch an sich unmittelbar betrachtet chimärisch, da sie nicht mein bestes befördert. — Sonst da alles Schimmern weit leichter ist als Seyn: so Ehre ganz falsch: und daher ist der Schade vor das Menschliche Geschlecht. — Der Philosoph wirft über seine eigne Schwächen eine Decke: so wie Chineser nicht die Kalender annehmen wollten, um sich nicht irrend zu machen: = der Lehrer, der sein falsches einsieht, läßt sich noch gerne verehren, und sagt nicht die Fehler: Sollte Crusius in so vielen Jahren nicht die Unwahrheit seiner pochenden Sazze eingesehen haben: aber er sagts nicht; = Der Trieb der Ehre ist der Moralität schädlicher als irgend eine andre Leidenschaft: — alle ubrige haben waz reelles: diese ist aber ein Hirngespinst: = Ich gehe 2) ganz von meinem innern Zustand der Moralischen Güte ab, und such es mit einigem äußern zu verbeßern: und welchen Schaden thun die Wißenschaften also: = der Trieb der Ehre, muß vielleicht bei etwaz höhern Wesen völlig aufhören: — bei uns ist er noch nützlich als ein Gegenmittel gegen die große Unmoralität und als eine Aufmunterung gegen die große Faulheit: — und also wegen der kleinen Moralität der Menschen nöthig; die Selbstschätzung besteht mit der Moralität; aber nicht die Rechnung auf die Meinung andrer. = So heirathet man selten vor sich; stets vor andre:

Die Suspension des Urteils kann aus moralischem oder logischem Beweggrunde seyn; = der Plan der Weltweisheit entscheidet in einem gewißen Grad gewiß; zeigt die Ungewißheiten, die Mängel zur Gewißheit = unvollendete Sachen, die blos hingelegt sind: Im Umgange
5 ist die Suspension des Urteils sehr nothig: und ein Zeichen der Demuth, das noch eher im Umgange als Schreiben erreicht werden dörfte: — unter allen aber ist der Gelehrte der ehrgeizigste, der auf nichts als Ehre denkt; davor arbeitet, selbst austheilt, und Posaunen des Ruhms sind. Erkenntniße an sich sind schön; und ohne die höchste
10 Einsicht würde das hochste Wesen nicht das vollkommenste seyn; aber der Mensch muß seine Schranken einsehen lernen, nicht blos die logische, sondern auch moralische: — Mathematik Numismatik sind an sich ganz wißenswürdig; aber vielleicht vor uns nicht; diese Wißgierigkeit kann uns endlich vollig aus unserem Kreise herausreissen.
15 Alles dies Reizende macht uns nachher gleichsam anklebend an die Syrten: — ein Kind eilt in der Aussicht dem Mann vor; der Erdenbürger der Ewigkeit; und so ist er vor beide untauglich.

Lerne abstrahiren von den Trieben, die die Moralität vermindern; Suche Moralischen Gebrauch von deinen Erkenntniß Kräften: Sie
20 lassen sich auch in andern Dingen sehr excoliren; aber voreilig; Zwischen dem erhabensten Menschlichen Geist und dem niedrigsten Mann ist kein wahrer Unterschied an Vorzügen als in Absicht auf Moralität = Jezzo muß blos Wißenschaftliche Scharfsinnigkeit dazu dienen, die Schaden der Wissenschaften aufzuheben: = sonst wären sie nicht
25 nöthig; denn das analogon rationis ist ein sicherer Fuhrer in der Moralität als die Vernunft; und das Gefühl des Guten sicherer, als die Vernunft, die lauter Irrtümer macht in ihren Schlüssen: da das analogon rationis eigentlich zum leitfaden gegeben ist; so muß die Vernunft wohl nicht viel Vorzug erwerben, der mit vielen unnothigen
30 Verzierungen ausstaffirt; = Wir durch das Gesez der Nothwendigkeit und den Wahn der Menschen eingeschloßen, müssen also nicht aufgeblasen seyn: den nüzlichen Mann verachten, sondern den langen Weg zurücknehmen sich auszuruhen, vernichtigen

225 Eine Fertigkeit bei allen Vorfällen sich gute Zwecke zu sezzen;
35 oder die beste Mittel zu wählen ist G e g e n w a r t d e s G e i s t e s; Frauenzimmer können gute Mittel wählen nicht aber Zwecke; = durch lange Bedachtsamkeit muß man sich in ancipiti zur Gegenwart des Geistes gewöhnen: Junge Leute müssen also erst Rath annehmen;

28 / Der Mensch ist nur glückselig, der den höchsten Genuß der Wollust hat dessen er in dem Zustand fahig ist; daher ist dies Leben vom künftigen unterschieden. Glückseligkeit besteht

aus Glück; unmoralisch Gutem: physischer Wohlfart. da diese von außen abhangt: so kann sie sehr fehl schlagen, und sehr 5 veranderlich sein

und Seligkeit; moralisch Gutem

Die Sehnsucht nach blosser Wohlfart muß also nach dem Gesetz der Veränderlichkeit schon unglücklich machen: — weil alle physische Dinge sich aufs Ganze beziehen, und nicht auf uns stets einschlagen 10 können: — Das Moralisch Gute, in dem wir der Grund sind, ist also unveränderlich, fruchtbar an Physisch gutem, so daß alles dieses, waz durch mich geschieht aus Moralisch Gutem herkommen muß: — Gleichgültig soll ich mich machen gegen das Böse; so bin ichs auch gegen das Gute? 15

Empfindlich soll ich mich machen gegen das Gute; so bin ichs auch gegen das Böse?

Die Reizbarkeit an Physisch Gutem wird oft ein Grund der Unlust, und man muß also sich gegen einige stumpf zu machen suchen; dies kostet zwar Beraubungen; die aber nicht schmerzhaft sind weil darüber 20 sich das Gefühl zugleich verringert; und davor ein weit feiners Gefühl des Moralischen auflebt; = Und in der Gleichgültigkeit ist der Wilde in vielen Dingen = = = Zur Tugend gehören Maximen, Grundsätze; die sehr von Instinkten, auch von Moralität unterschieden sind; und eben so kanns abscheuliche Sittlichkeit geben; 25 ohne daß sie Laster sind; weil diese Maximen eigentlich voraussetzen; und blos uneigentlich Laster heissen; so wie Handlungen aus guten Instinkten blos uneigentlich Tugenden genannt werden: — Der Beweggrund nach Grundsätzen zu handeln; ist die Beständigkeit die sich immer gleich bleibt dahingegen die guten Instinkte 30 von Eindruck und unbeständigen Umständen abhangen: — Indessen sind diese die Menschliche Gesellschaft — Maximen im Gegentheil sind eben allgemeine Grundsätze, unter die sich einzelne Fälle subsumiren lassen: — und die Fertigkeit einzelne Falle zu subsumiren = Indessen gibts doch Maximen die der Tugend analogisch sind; 35 z. E. Maximen der Ehre; und wie viele haben blos aus diesen großen Glanz erlangt;

Ueberwindung seiner selbst; — Kein Sieg beweist so sehr eigne Thätigkeit als dieser; und ist daher der ergötzendste;

249. απεχου etc. etc. Der macht sich einen zu großen Plan der Glückseligkeit der von der Abstinenz sich abzieht; wird auch nicht Geduld beweisen: = Man wird immer *weichlicher*, je mehr man sich an Dinge hängt; — der Mensch in der Einfalt der Natur ist stark; — jener ⟨*bricht ab*⟩

Sectio II. 250. Sorge vor dein Leben: Es muß hier eine Mittelmäßigkeit seyn die es nicht vor den einzigen, auch nicht vor den lezten Zweck halt

Werth des Lebens: Man abstrahire vom künftigen Leben: = die Menschlichen Pflichten bleiben dieselbe doch: da das Laster hier an sich schon abscheulich ist Wird der künftige Zustand nun weggenommen — so muß das Leben der vornemste Beweggrund seyn zur Sittlichkeit; und diese Beweggründe sollen also mit dem Leben zusammenstimmen; indessen sehen wir doch manche Beweggründe über dieses erhöhet; = bei dem *unmoralischen* Genuße geht allem der Genuß des Lebens vor; aber bei manchem *moralischen* muß, wenn nicht das Gefühl geschwächt ist, die Liebe des Lebens unterliegen; auch vom künftigen Leben abstrahirt; — Der Abscheu vor uns selbst, der unser Leben zur Marter machen würde ist hier größer als Tod; = der Kummer über Laster ist größer als alles Physische Uebel =

268. Ein jeder Mensch muß Geschäfte haben = Wer nicht Geschäfte hat dem fehlen auch bald Beschäftigungen = die langeweile ist also die Geißel der Reichen; hingegen Geschäftvolle Leute sind auch im otio beschäftigt. Sie sind gleichsam durch ihren äußerlichen Zwang gewohnt, und im habitus sich zu beschäftigen; sonst nimt die natürliche Trägheit Ueberhand, die das ganze Leben einformig macht.

Ein fauler und wirksamer Mensch haben beide Vor- und Nachtheil: — die solertia kann zur polypragmosyne ausschlagen, und man seines Lebens also nicht genießt: — nicht durch Arbeit genießt man sein Leben, sondern durch die Ruhe, nach Arbeit, da wir die Folgen davon empfinden, und uns mit *uns selbst* beschäftigen: diese Beschäftigung ist die schwerste, ungewohnteste, nüzlichste = Ein fauler Mensch verliert eben so das Leben, da ers geniessen will, und sich der Genußmittel beraubt, z. E. der Arbeit, nach der blos die Ruhe süß ist; zu der die Erholung eine Beziehung hat. = Unsere Zeit ist in pensa eingetheilt und dadurch wird sie blos bestimmt: diese pensa werden entweder durch Zwangauflegung von andern bestimt; oder von mir, da ich mich selbst verbinde. Sonst bleibt man unentschloßen, schiebt

auf, bleibt unbestimmt: = So machen also Geschäfte am besten pensa und diese ⟨*bricht ab*⟩

Lange und kurze Zeit: — da des faulen Zeit unbestimmt ist; so wird ihm die Zeit lang und eben dadurch hat er keine Zeit, weil wegen Abwesenheit der Pflicht, auch kein Grund der Beschäftigung ist: und die Zeit wird lang, weil der Verdruß, der aus Sehnsucht nach Genuß entsteht, sehr stark, auf jeden Zeittheil attendirt, jeden unterscheidt, und so wird die Zeit lang — Denen die Zeit lang wird im Genuß ist sie kurz nach dem Genuße, weil nichts besonders im Andenken bezeichnet wird: — Die klagen am meisten über die Kürze der Lebenszeit die die meiste lange Zeit haben, weil sie keine marquen ihres Lebens haben: — Um also lebens satt zu werden, mache man sich jeden Augenblick durch Beschäftigungen nach Absichten voll und kurz; dadurch extendirt man sein Leben blos durch Handlungen nicht durch Jahre, diese werden vergessen jene bleiben im Andenken — Daher kommt der Wiederspruch etc. Um sein Leben nicht lang zu machen, muß man schlafen, oder arbeiten. Indessen laßt die Arbeit der Spekulation doch stumpfe, leere, lange Zwischenräume ubrig die der Lebensüberdrüssige mit dem sanften Schlaf ausfüllt.

/ Von den Geschlechtertrieben müßen wir nicht blos nach unserm gesitteten Zustande, sondern dem natürlichen Zustand des Menschen urteilen — Und da war dieser Trieb sehr mächtig, um das Geschlecht zu unterhalten: — die den Zweck Gottes stets vor den vornemsten Zweck halten haben hier zu überlegen: ob der natürliche Mensch die Absicht der Vorsehung hat die Menschen zu unterhalten oder nicht blos die Neigung zur unmittelbaren Lust. Es ist dies zwar der Hauptzweck nicht aber der einzige, und die ubrigen müssen zwar diesem nicht widerstreiten, aber sie können doch ihm unbeschadet seyn und es ist also gar zu gewißenhaft die Vertraulichkeiten der Eheleute zu verbieten, die nicht unmittelbar mit der Fortpflanzung zusammenhangen

Der Geschlechtertrieb würde sich nicht so früh entwicklen, sondern bis die Kräfte ausgewachsen sind: da er nicht durch Unterricht beschleunigt würde. — Der Trieb satigte sich blos durch unmittelbare Lust, und ein ewiges Band wäre vermutlich nicht gewesen = Wohl aber da der Mann fühlte, der Trieb würde wiederkommen, ließ er sich das Weib in Wald folgen: — sie wurde begleiterin — die Kinder hatten beide lieb: — Er muste ihr, die da säugte, helfen und so entstand

monogamie, da so viel Weiber als Männer sind; = Der Trieb war nicht so ausschweifend gewesen weil die Phantastischen Vergnügen des gesitteten fehlen: = Indessen ist dieser Trieb mit dem Schleyer der Scham bedeckt, die sich auch bei den meisten Wilden findet: und die 5 ganz andrer Art, als jede andre Scham, und die den Trieb zähmet: Die Einwürfe des Cynikers haben viel richtiges: man muß sich blos des unehrlichen schämen; indessen ist doch eine wirkliche Scham Instinkt, der zwar keine Vernunftursache hat und wunderlich ist aber Absichten hat 1) den ungezähmten Geschlechtertrieb zu zähmen 10 2) die Reize durch das Geheimniß zu erhalten: — Das Männliche Geschlecht waz mehr Grundsäzze hat: hat diese Scham in minderem Grad; das Weib hat sie wegen der fehlenden Grundsäzze in großem Grad und herrschend; und wo diese Scham schon entwurzelt ist bei Weibern, da hat alle Tugend Erbarkeit ihre Herrschaft verloren: und 15 sie gehen in der Schamlosigkeit weiter als der lüderlichste Mann; = Sie hat indessen ein analogon mit einer Handlung die an sich nicht ehrbar ist; und dies hat die dumme Mönchsscham hervorgebracht. Sie ist aber nicht an sich ein Zeichen eines unerlaubten, sondern ein Schleyer, einer ehrwürdigen Handlung: die Menschen pflanzet: 20 — Das Weibliche Geschlecht hat außer dem Geschlechtertriebe, noch viel Qualitäten die alle die Schönheit concentriren, und also Reize und Anlockungen sind; = Mannliches Geschlecht hat freundschaft Ergebenheit — Weibliches Geschlecht hat Schackerhaftigkeit Freundlichkeit etc.

25 Mann hat ein feiner Urteil von Schönheit — eckelhafte Männerkuße und heirath sind vor Frauenzimmer nicht so eckelhaft: und dies ist die weiseste Einrichtung = = Jezt ist dieser Trieb die Quelle so vieler Laster, und in solche Schlüpfrigkeiten gesezt: wie ists also möglich in diesem allgemeinen Verderben, da so viele unmenschliche Laster 30 aufgekeimt sind, zu verbessern? Die Lacedämonier liessen die Weiber bis ins 9te Jahr; = die Manner 13 Jahr nackt gehen in den Jahren der Unbesamtheit; = unsere künstlichen Tugenden sind Chimären und werden Laster, wenn das verbergte, als Laster angesehen wird. So bald die Keuschheit der Sprache, der Kleider, der Minen zunimt, 35 wird die wahre Keuschheit verdrängt. = Wo von man eine Seite zeigt lockt die andre aus dem Chimären Lande der Phantasie heraus. = Das beste Mittel hat vielleicht Roußeau getroffen — Die frühzeitige Geschlechterneigung muß eingeschränkt werden daß sie nicht unser Wachstum und Ausbildung hindere, und unsre Regelmaßige Verbin-

dung zur späteren Reue entkräftet, und zwar nicht durch Verbergung der Triebe, sondern durch die Vorhaltung eines Bildes der Schonheit die er einst glucklich machen soll, und ihn rein haben will. — Alsdenn wird er sich nicht wegwerfen, sondern mit diesem Bilde wird er reisen, und es sich zu seiner Glückseligkeit aufsparen: = die ganze Totale Entfernung der Begriffe thut nie die Wirkung sondern diese Grundsätze = = So wie ich die Pflichten des Mannes zusammenfaße: Sey Mann! so ists auch ein Plan vor Weiberpflichten: Sey Weib etc. — Einigkeit und Einheit ist sehr verschieden: — Die Freundschaft zwischen 2. Männern aus dem Begriff des Erhabnen kann Einigkeit haben: So Freundschaft zwischen Weibern aus dem Begriff des Schönen kann **30** Einigkeit seyn — / In der Ehe aber muß nicht blos Einigkeit sondern Einheit seyn — zu dem Einen Zweck, der Vollkommenheit der Ehe: — Dazu hat nun die Natur verschiedne Gaben in beide gelegt, dadurch einer über den andern herrscht: — das Frauenzimmer reizt; der Mann rührt: die Frau bewundert, der Mann liebt; und so herrscht einer über den andern; und Es wird Einheit ohne Tyranney des Mannes und Knechtschaft der Frau; sondern durch gemeinschaftliche Herrschaft: — So ist also der lezte Zweck der Verbindung der beiden Geschlechter: die Ehe; = sonst wird der Mann weibisch; das Weib männlich, so ist die Ehe verkehrt, und nicht vollkommen — Sezzt eine gelehrte Frau, eine dreiste, große: so ist sie ein Competent meiner Würde; ich kann über sie nicht herrschen und die Ehe nicht vollkommen werden. — Sezzt einen geschmückten Mann, einen schwächlichen Zieraffen, so ist er ein Competent der Frauenzimmer Schönheit, sie kann über ihn nicht herrschen und die Ehe wird nicht vollkommen — Hingegen ein Mann, von seiner natürlichen Würde, mit einem Zutrauen auf sich im reinen ungezierten Kleide wird ihr mehr gefallen: — Man vermische nicht beide Geschlechter: = Das Weibische ist am Weibe nicht Tadel; wohl aber das Männliche: und in unseren Ländern ist wegen der wenigen Unterweisung das Frauenzimmer näher der Natur als z. E. in Frankreich, die Amazonen etc. wegen der Feinheit der Empfindung können sie dies noch sehr unterscheiden.

= = Da Güter und Reichthum blos Mittel sind und Möglichkeiten zum Glück: so ists

1) thöricht: sie als Zwecke und Sachen zu bewahren, schätzen.
2) thöricht: nach Proportion der Reichthümer — nicht proportional glücklich zu seyn.

Indessen
1) da die Menschliche Glückseligkeit nur einen mitlern Grad hat: so steigt sie über den nicht, wenn gleich Reichthümer sind; = Reichthümer die ein Mittelmaß übersteigen, mühsam zu er-
5 langen ist thöricht, weil hier die Mühe des Mittels nicht gleich ist der Große des Zwecks: sondern das Leben wird verloren und ist also comparative nichts
2) auch in den Mittelmässigen Graden wächst nicht ganz genau mit Reichthümern Glück

10 Mittel des Reichthums sind verschieden: — der Zuschauer: thue heut, waz du heut thun kannst: ein Pfennig erspart, ist ein Pfennig erworben hier soll man die Moralité betrachten: und da sagt Roußeau: reich oder arm: der müßige ist ein Spitzbube: — dives est iniquus: wenn nicht politisch (wer will es ihm da nehmen) so doch moralisch
15 gewiß: — waz ich habe: müßen andre entbehren: — mein Puder entzieht andern das Meel: — — Ein aktiver Mensch will viel geniessen: — die Lustbarkeiten etc. der dazu viel Neigung hat wird auch wirksam seyn zu arbeiten: — und viel einzuscharren um auszugeben: waz die Moralität dieser Sache betrift so ist hiebei ein Gemütsunglück,
20 da die Habsucht eine Unruhe des Gemüts voraussetzt, die sich endlich nicht sattigen läßt: — Ein Geiziger aber, der noch karg ist, ist dem Staat schädlich: da das waz ich versperre, alles theurer macht: — Luxus bedeutet einen gewißen größern Aufwand, als es nöthig wäre zu den Lebensbedürfnißen: — eine luxuriöse Frau, die viele Hande
25 in Beschäftigung sezt, scheint zwar dem Staat nüzlicher zu seyn als die es armen Müßiggängern gibt: — Aber es sind mehr Arme durch den luxus geworden, als dadurch erhalten werden; viele Handwerker macht der luxus, die an sich unnutz sind und mit dem Namen der Künstler beehrt werden, beschmuckt werden: — Der Habsüchtige,
30 um es zu verthun, thut Schaden: — im Erwerb nimmt ers vielen vor dem Munde weg: — im Ausgeben erhält er viele unnütze — Nach der Proportion des Erwerbs steigert sich nicht die Summe der Wohlfart: und ich bin stets ungerecht, wenn ich vielen einen beträchtlichen Zusatz zu ihrer Wohlfahrt wegnehme: da ich nur einen unbe-
35 trächtlichen meiner eignen zusezze. — So wie das Geld blos nach seiner bonität ein Mittel ist, so ists so falsch, wenn man es als Zweck betrachtet, alsdenn ists quo ad vsum nichts; quo ad vtilitatem noch wohl ein Mittel, das aber so unnüz ist, als Kirchgehen wenn es als Zweck beobachtet ist: — Der Mensch sieht eine lange Reihe von

Jahren vor sich; die er aber erst aus leichtsin übersieht; nachher aber haufen sich die Bedürfniße des Mannes, des Haushalters, Vaters etc. Er erwirbt, um der Zwecke willen: — da aber die Summe blos erworben werden kann, wenn ich spare sonst verliert man hinten, waz man vorn erwirbt: er abstrahirt also vom Gebrauch; erstlich zum 5 Sparen als einem Mittel, nachher durch die lange Uebung zum Zweck und wird lächerlich. — Diese Kargheit ist die einzige unheilbare Krankheit (Wollust etc. zu heilen) weil er in einer Art von Wahnsinn, von verkehrtem Gefühl ist, das Mittel als Zweck ansieht: — Alte sind karg 10

1) weil der lange Geiz am meisten ihm Fertigkeit gibt

2) weil er zu nichts anderm Fähigkeit hat, als diesem: — zusammen zu halten: zu kargen

3) weil das Alter am meisten verlassen ist. —

Die Kargheit ist die lezte Strafe seiner eignen Unsinnigkeit die 15 doch zulezt noch nüzzt: — so wie ein Schwein nach dem Tode blos: — und dieser Karge lebt lange, um den Jüngling zu lehren und einen **31** Zehrer / zu machen, der durch die lange Entziehung schon auf Rechnung verschwendet hat, und ist nach seinem Tode schon in der Uebung darin 20

Die Bescheidenheit gibt andern ihren Werth: und macht sie also bereit, auch unsern Werth zu erkennen und associirt also die Menschen

Eitelkeit wegen Kleinigkeiten ist auslachenswurdig und eine Eigenschaft schwacher Seelen: — Hochmuth ist haßenswürdig ist lasterhaft und ungerecht weil er wahre Vorzüge affektirt: = Aufge- 25 blasenheit macht verächtlich und ist ungereimt:

Stolz vergleicht sich nicht; ist ein höherer Grad der Selbstschätzung: — allem seinen Werth laßt und doch ein weises Bewustseyn seiner Kräfte zeigt: — Eitle Personen: wollen, daß jeder die Augen auf ihre Kleinigkeiten richte: = Sonst wollen die Menschen in den 30 meisten Stucken einander gleich seyn und leiden also weder Eitelkeit noch Hochmuth noch Aufgeblasenheit = der Aufwand zu Erwerbung der Ehre bei andern ist blos Mittel unsere Zwecke blicken zu laßen:

Dreust ist oft wider die Bescheidenheit z. E. am Frauenzimmer eine dreiste Mine verstellt mehr als alle Eitelkeit: und vornehmen 35 Damen kommt sie eben so wenig ohngeachtet ihres großen Standes zu. Eben so wuste Cicero die bescheidne Erröthung im Reden sehr zu affektiren:

Bemühung andern zu gefallen. Der Beweggrund des Nutzens ist unmoralisch — Moralisch die Neigung andern zu gefallen. verbindet die Menschen mehr: die Gefälligkeit ist eine species davon, und das Gegentheil des Eigensinns, da ich mich nach eines andern Willen richte: sie ist schlüpfrig, kann lobenswerth seyn aber bald tadelhaft und verachtlich, da sie zeigt, daß er keinen eignen Willen hat keinen Moralischen Werth. Sie ist eine Eigenschaft schwacher Seelen. Edle haben lieber Eigensinn: und die Fehler aus diesem sind nicht so groß als die aus der Gefälligkeit: aus dieser sind manche oft müßig: — Jugend muß noch gefällig seyn: da sie noch wenig Grundsäzze hat — Bey Kleinigkeiten (und derer ist das Menschliche Leben so voll, daß es selbst bei nahe eine Kleinigkeit gegen das Ganze Daseyn zu seyn scheint) macht der Eigensinn getrennt etc.; doch in der Moralität Eigensinn ist lobenswerth

Ehrbarkeit. = = Ehre des Roußeaus ist blos innere Ehre = und das ist auch die Ehrbarkeit eine *wahre* Selbstschätzung des innern Werths: das Urtheil der andern ist blos ein accessorium: — Die Schwürigkeiten der Sittlichkeit zu überwinden gehört eine *eigne* Stärke

Egoismus moralis ist zwiefach: — der in der Selbstschätzung Schranken überschreitet: oder in der Liebe des Wohlwollens: da ich meinen Nutzen stets befordre

Wegwerfung ist gegen sich und andere: diese macht andre aufgeblasen: sich zum Wurm: komt aus jener und macht unsere Vollkommenheit oft unnütz; wenn ich gleich mir aus der Ehre nichts mache, so doch aus der Verachtung

Die Liebe gegen andre zeigt schon eine mindere Bedürfniß in sich selbst von andern Dingen an: Die Liebe seiner selbst muß vorausgehen, da die Liebe zu andern blos auf ihr beruhet: — daß der, so andre liebt, seine eigne Glückseligkeit erweitere: ist eine Eigenschaft der Abhängenden und folglich der erschaffnen Geschöpfe: — wer das System seiner Liebe erweitert, erweitert auch das Wohl seiner Neben Menschen: — wie wird die Liebe ausgebreitet ? ist eine praktische Frage: schlechthin befehlend kann ich nicht sagen: du sollst lieben! — Diese Liebe ist die des Wohlwollens, oder Wohlgefallens. Wohlgefallen auch unmoralisch. Wohlwollen sezt schöne Moralität voraus: — Die Vorstellung des *Schönen* in der Handlung ist das Mittel dazu =

Leutseligkeit: ist ein Zeichen unserer Liebe und ist nicht real und efficiens; d. i. Dienstfertigkeit ist symbolisch: da wir ihm die

Neigung zeigen z. E. Minen: Regeln sind sehr schwer: = = = Freundlichkeit comitas erfodert größere Gleichheit:

Gleichgültigkeit ist als Moralische Eigenschaft der Menschenliebe entgegengesezt: ich kann aber auch unter dieser Kaltblütigkeit einen sehr guten Zug verstehen: wenn er die Menschenliebe der 5 Sympathie im Zaum hält; und ihr den rechten Grad gibt: — Werden die Theilnehmende Neigungen blind, ohne Nutzen, so muß der Stoiker sagen: wenn du andern nicht helfen kannst: so sprich, waz gehts dich an?

Freundschaft ist sehr verwickelt: sie sezt schon das alter ego 10 voraus: und ist nicht stets wo ich den andern liebe, und er mich liebt denn 1) werde ich dadurch nicht eben die Heimlichkeiten ihm aufschliessen 2) bin ich nicht gleich überzeugt, daß er etwaz vor mich aufopfern wird. Es muß seyn daß wir sein Bestreben vor sich an unsere Stelle sezzen können, und unsere an seine: das ist aber die 15 große Zumuthung; daher wenig Freunde: vermehre ich die Freunde: so verringere ich die Freundschaft und es ist also schon viel: einen einzigen wahren Freund haben: — Zwischen Verschiedenen kann zwar aufrichtige Menschenliebe; nur nicht im Freundschaftsgrade: denn diese ist die hochste der Menschenliebe, die eine Einerlei- 20 heit der Persönlichkeit voraussetzt: — Indessen kommen einige dieser ziemlich nahe und heißen auch freunde: — die Eigentliche Freundschaft ist theils unmöglich (wegen der vielen eignen Bedürfniße) theils unnöthig: (weil meine Sicherheit schon offentlich durch viele besorgt wird.) 25

32 / Der starke ist nicht rachgierig, weil er teils viel ertragen kann, es erdulden und dadurch nicht gekränkt ist, da er sich seiner Stärke bewußt ist: und sich nicht rächet. — Die Ataraxie wegen solcher Kleinigkeiten zu zerstören, hält er vor zu klein: weil er stark ist — Schwache Personen sind rachgierig z. E. Frauenzimmer, da sie in 30 ihrem Selbstgefühl nicht so viel Ersetzung finden, als die Männer die als Bewahrer des Menschlichen Geschlechts stark seyn sollen

Neid ist ein Mißvergnügen über des andern Wohlfart: dies ist bestimmung vielleicht noch nicht Erklärung. — Kann ich die Wohlfart des andern als Ursache meines Unglücks ansehen, so ist dieser 35 Haß noch nicht Neid — Das Glück des andern, waz ihm nur ausschließungsweise mit meinem Glück begegnen kann, erregt nicht einen Neid, eigentlich nur Mißvergnügen über die eigne Beraubung nicht über des andern Besitz eigentlich.

Ein Mißvergnügen über des andern Wohlfart, deren Anblick meine Schwäche in größer Licht stellt, ist ein leidlicher Neid Ein Mißvergnügen über des andern Wohlfart, deßen Unglück mein Glück in größer Licht stellen sollte, ist der argste Neid z. E. des erstern, — wenn er bei einer Contribution weniger geben darf: etc. daher ist die Allgemeinheit des Trostes allgemein: — dies ist eigentlich nicht Neid, sondern Empfindung des eignen Unglücks, das durch das Gegenverhältniß stärker wird: —

Möglichkeit des 2ten: des eigentlichen Neides, der so ein Phänomenon ist als Fäulniß und erklärt werden muß: — des andern Unglück sezzt mein Glück in ein größeres Licht: — So wie die Gesundheit nach der Krankheit blos fühlbar ist. — Es ist aber nicht gut, andern Unglück zu wünschen, oder zuzufügen, blos um das seinige mehr zu empfinden; — der Neid ist dieses im eigentlichen Verstande, der so lasterhaft ist (da er den wohlwollenden Leidenschaften so sehr entgegen ist) als er selten ist: denn große Laster sind so selten als Tugenden: und da wir blos verhältnißweise beides sind, und wir andere nicht kennen: so werden viel vor Neid unbillig: — Nerons Brand der Stadt Rom, blos um seine Regierung merklich zu machen, war von der Art. — Indessen ist das schon Neid, da ich des andern Unglück wegen meines Glücks wünsche, wenn ichs auch nicht thue: —

Es soll aber die Zahl der Neider, die so vergeblich geglaubt wird, lieber vermindert werden: weil 1) viele so wenig uns beneiden sollen, die uns doch kaum bemerken 2) oft ist der Neid blos ein Mißvergnügen über das eigne Unglück: —

Enstehungsart des Neides: — die übertriebenen Bedürfniße lassen die Begierde nach fremdem Gut Gradweise wachsen, und da das eingebildete Uebel in Gegeneinanderhalten mit dem andern stärker empfunden wird: so nähert es sich dem Neide schon sehr: —

Vermeidungsart des Neides: — die Gnügsamkeit, die die Üppigkeit vermindert, übertriebne Bedürfniße und Sehnsuchten: — so wie Sokrates auf dem Jahrmarkt sagen konnte: wie viel kann ich entbehren. — Eine kalte Gleichmüthigkeit, die das meiste, nicht blos vor Spielwerk, sondern goldnes Halsband, und Ketten ansieht, entfernt vom Neide: — da so wenig beneidenswerth ist: — weil Glückseligkeit nicht in dem Schimmer besteht, wie auch nach dem Wuchs der wahren Glücksmittel nichts ins unendliche wächset: = unser eignes laßt uns geniessen mit der Tüchtigkeit eines Mannes: mit

Rechtschaffenheit, und bei der Erfüllung der Pflichten seinen Werth geniessen: — Um diesen zu fühlen — braucht niemand unglücklich seyn und das übrige verachtet er ja: und eben die Rechtschaffenheit ist dem Neid entgegen — Er fühlt seine Würde, die nie niedergeschlagen wird:

Nacheiferung: — andrer Beispiele zu Mustern der Vollkommenheit genommen sind ein Muster der Tugend mehr:

So bald ich an andern Tugenden sehe, sehe ich ihre Möglichkeit Leichtigkeit: so reizt dies in concreto mehr, als die Betrachtung in abstracto: = allein es gibt eine tadelhafte: wenn ein Mißvergnügen über des andern Vorzüge der Grund einer Bestrebung ist, zu derselben Vollkommenheit sich zu schwingen: diese ist oft Neid, oft führt sie zum Neide: und diese heißt Eifersucht: und ist oft (doch unächt) ein Grund der Nacheiferung: — Der andere wird mir gleich wenn ich vollkommen wie er, oder er unvollkommen wie ich werde: — Da nun die Eifersucht dies beides nicht unterscheidet, sondern gleichgültig ansieht, so ist sie im lezten Fall böse: — Da nun es immer leichter ist, Vollkommenheit / herunterzusetzen, als sie zu erhöhen: so sucht die Eifersucht, die blos die Ungleichheit verhüten will, mehr zu zerstören: und ist dies insonderheit bei der Ehre, daher die Verkleinerung von des andern ⟨*bricht ab*⟩

Die 3 Triebfedern der Schulen: Strafe, Lohn, und Eifersucht, sind zwar politisch gute Mittel zu Zwecken: aber nicht moralisch, da blos die Schätzung des Werts verhältnißmäßig ist, nie aber absolut: da doch die edlere Selbstschatzung und Demuth blos absolut ist: — bei den Weibern, die durch ihre Schwachheit einnehmen, ist die Eifersucht öfter, als Männern.

Gewiße Arten von Moralischen Regeln, sind so plump, als der Rath des Arzts: Sey gesund: — Freue Dich! ist oft so viel als sey 6' hoch: = wenn das Gefühl voraus gesezt wird: so kann ich das sollen brauchen: — wie ich mir die Gemüthsart erwerben kann, soll die Moral sagen: — nicht daß man sie erwerben soll: — so bald sie schön ist, so versteht sich das schon: — Diese Regel der Möglichkeit ist schwer, macht die Moral verwickelt

Undankbarkeit. — Uneigennützige Liebe bringt vt plurimum Liebe hervor: ist eine Erscheinung: so gar bis auf den Elephant. eine Liebe des Gefallens und des Wohlwollens: — der ist undankbar, der diese Liebe des Wohlwollens nicht hat:

Manche Triebe sind nicht aus dem Menschen zu erklären wohl aber aus den Absichten der Vorsicht, daß ein jeder Theil des Ganzen nicht blos innere Schönheit, sondern äußerlichen Anstand habe, So bringt auch Liebe Gegenliebe hervor: — Nun kann Undankbarkeit der Mangel der Gegenliebe seyn — (ingratitudo defectus) und ist desto größer je mehr der andre hat aufopfern müssen oder Undankbarkeit ist so gleich ein Haß: und ist desto ärger: — Manche Menschen von wenigem Gefühl haben auch die Undankbarkeit im 1sten Verstande in einigem Grade. Kalte Leute haben wenig Liebe des Wohlwollens. — Wie ist aber der Haß gegen den Wohlthäter zu erklären? — Die Quellen des bösen sind im Menschen nie *unmittelbar*: *ruhige* Bosheit ist in ihm nie; ob gleich oft die *gute* Absicht sehr verstekt ist z. E. bei dem Neide: — indessen ist doch stets eine physisch gute Absicht verborgen: — Und die Menschen können sich also auch kaum die Möglichkeit derselben vorstellen: und also den absoluten Neid schreiben sie blos dem Teufel zu: — Das Menschliche Herz empört sich am meisten gegen eine qualificirte Undankbarkeit wenn sie ein wenig colorirt: — Inkle ist eigentlich eine *Geschichte* des Pater Labat. — Ist der Beweggrund, Dankbare zu sehen, der Grund einer Wohlthat, so ist es eben dadurch nicht Gütigkeit und kann also auch nicht Dankbarkeit erwarten, die blos auf die Gütigkeit folgt. Der stets über Undankbare klagt, scheint wenig Gütigkeit zu haben: — indessen kann man doch über Undank klagen: und daher entstehen oft aus den gefuhlvollsten Leuten Misanthropen. — Ein jeder, dem eine Wohlthat erzeigt worden, steht in Verbindlichkeit — Ein jeder *freier* wird am wenigsten Wohlthaten annehmen wollen, blos durch Dank verbunden des Wohlthäters selbst, wird die Scham des *edlen* Gemüths vermindert, das durch den Empfang einer Wohlthat gebeugt wird. — Und auch die *Danksagung* ist solchen *freien* Seelen schwer, und sie werden also mit einem Worte mehr verbinden als wirklich Undankbare mit langen Quittancen von Danksagungen, die ad plus dandum invitiren etc. Und auch die *Erwiederung* der Wohlthat kann nie die Wohlthat bezahlen, (so wie jener Wilde seinen Vater), sie müste denn physisch weit größer: — Die Moralität kann nie erwiedert werden — Die Dankbarkeit gegen Gott ist die gröste, da er so uneigennützig wohlthätig gewesen etc. etc. etc. Aber nicht blos waz seyn soll, sondern es ist etc. — auch die gutartigen Menschen haben wenig Dankbarkeit, wenn sie mit sich selbst sprechen: — als denn würde man keine eigennützigen Beweggründe zum Guten ihm sagen

müssen ? — Woher ? — Die Wohlthaten Gottes stellen wir uns ordentlich nicht als solche großen Zeichen einer Gütigkeit vor ? — Weil eine kleinere Güte bei Menschen schon Beraubung fodert: und Gottes gröste nicht — Ihre eigne Gütigkeit nehmen sie also zum Maasstabe an: —

Die *Barmherzigkeit*. Das Vermögen uns in die Stelle eines andern zu setzen, ist nicht moralisch, sondern auch logisch, da ich mich in / die Stelle eines andern setzen kann z. E. eines Krusianers: — So auch in Moralischen Dingen, da ich mich in die Empfindung eines andern sezze, um zu fragen, waz er hiebei denken wird: — Sezze ich mich durch Fiktion in die Stelle eines andern so ist dies *hevristisch*, um beßer auf gewiße Dinge zu kommen. Sie kann ganz geschicklich seyn aber nicht moralisch. da ich nicht in seiner Stelle bin: — Außer der wahrhaftigen *Sympathie*, da wir uns wirklich in seiner Stelle fühlen: — Das *Mitleiden* wäre zur Moralität nicht gnug: — In der Wildniß sind die Instinkte gnug: ein jeder sorgt vor sich: wenig Elende: und alsdenn reicht das Mitleiden zu; — In der bürgerlichen Gesellschaft wo Elende multiplicirt sind, so würde es — so sehr ausgedehnt — oft vergeblich seyn, blos kränkend seyn — folglich sehr geschwächt werden, und nur auf dem *grösten* Elende afficirt werden — Indessen bei dem gemeinen Mann, der weniger bedarf, mehr also theilnehmendes haben kann, der Einfalt näher ist, werden diese Mitleidige Instinkte größer seyn. — Der politische Mensch wird sehr durch eigennützige gekünstelte Begierden gehalten: — folglich tritt hier an die Stelle des Mitleids der Begrif von dem *waz recht* ist; *waz geziemt*; Dieses kann nie vergeblich seyn weil ich zu *unmöglichem* nicht verbunden werde: — hier wird die Tugend ruhig, vernünftig, und bleibt nicht blos thierischer Instinkt, welche leztere zwar im Naturzustande ziemlich regelmäßig wirken: — aber im gemeinen Politischen nicht zulangen

Rache ist eigentlich ein Vertheidigungstrieb: geht aber weiter über die Schranken, so weit, daß die Nordamerikaner unmittelbar an Rache Vergnügen zu haben scheinen. Indessen wollen sie blos vielleicht ein Muster der Standhaftigkeit sehen dadurch sie ihre *Krieger* anmuntern: — Die Grausamkeit der Kinder komt daher, weil es gleichsam ein tragisches Schauspiel macht: so wie wir gern *starke* Leidenschaften, starke Handlungen z. E. Exekutionen sehen. — Geschwinde Grausamkeit rührt uns mehr als allmähliche: — Dieberey, die langsam todtet ist oft härter als plotzliche Tödtung: — wenn ein Patriarch

käme etc. etc. — theatralisch und moralisch sollten diese mehr berühren. — Inhumanitas — Humanitas ist Menschlichkeit oder Leutseligkeit. die lezte zeigt sich

1) durch natürliche Zeichen: Minen, Worte, kleine Gefallen

2) durch willkürliche Zeichen: Gratulation etc. deren Mangel inhumanitas zeigen möchte: Doch da das vornemste Zeichen der Natur Einfalt ist; — so zeigt eben auch der Überfluß des Künstlichen den Mangel des Natürlichen — und es gehört Kunst dazu, um die Kunst zu vermeiden und der Natur zu folgen: von dem geziemenden abzugehen und über den Redegebrauch zu Empfindungen aufsteigen: und das beste ist, dem andern nichts zu sagen (sondern durch Minen und Thaten) da das Sprechen schon einen Verdacht der künstlichen Leutseligkeit. — rusticitas ist natürlich oder bürgerlich, natürlich da man selbst kleine Gefälligkeiten nicht empfindet, und sie also auch bei andern unterläßt: — sie kann oft bei Rechtschaffenheit eine Kleinigkeit seyn ja da sie selten ist: so pflegt sie oft bei starken Personen ein Empfehlungsmittel zu seyn oder 2) bürgerlich ist wider die angenomenen Zeichen der Höflichkeit. Da sie lange im Gebrauch sind, werden sie beinahe Natur: — Sie zeigte entweder eine große Unempfindlichkeit der Höflichkeit oder Verachtung der Gesellschafter: — Doch gibts auch Pedanterei hierin: die unsere Aufmerksamkeit von größern Dingen abzieht: —

Offenherzigkeit. — Der das Sprichwort erfand: geh mit deinem Freunde so um als Feind, hätte mit ihm unter dem Galgen sollen zusammenkommen: —

/Lüge ist blos zu eingeschränkt, als Beleidigung des andern; unmittelbar ist sie schon abscheulich, als Unwahrheit, da diese a) die Menschliche Gesellschaft innigst trennt: und die Wahrheit das Band der Menschlichen Gesellschaft ist; blos Wahrheit ist verloren, und damit alles Gluck der Menschheit; alles ist maskirt, und jedes Kennzeichen der Hoflichkeit ist Betrügerey: — wir bedienen uns andrer Menschen, unsers besten willen. die Lüge ist also ein Großer Grad der Unwahrheit. b) so bald der Wahn der Ehre, ein herrschender Grundsaz wird, so sezt dies der Lüge schon keine Gränzen. Eigennutz kann kein so großer Grund seyn da Lüge nicht ein daurend Mittel des Vorteils ist; da andre ihn fliehen. — Die allergewinnsüchtigsten Kaufleute sind im Handel die ehrlichsten; blos aus Eigennutz und dieser ist also oft ein Grund der Wahrheit etc. — Der Wahn der Ehre macht Lüge leichter; da der innere Gehalt nicht so augenschein-

lich ist hier; z. E. Religion, Wohlbefinden kann leicht vorgegeben, und nicht so bald entdeckt werden c) die Sehnsucht nach Phantastischen Vollkommenheiten, die vielleicht sich nicht vor sie geziemen, z. E. ein uneigennütziger Diensteifer ist phantastisch zu hoch vor uns; da wir aber in einigen Stücken ihm doch dienen können; so will man sich phantastisch selbst aufopfern, und da sie es nicht seyn können; so wollen sie es doch scheinen: 2tes Exempel — Phantastische Begierde nach unendlicher Erkenntniß die uns unmöglich ist, macht Schein dieser Erkenntniß; bei dem Luxus im Wissen und Geniessen findt sich also die Lüge, die dem natürlichen Menschen die allerabscheulichste ist? Werth der Wahrheitsliebe 1) sie ist der Grund aller Tugend, das erste Gesetz der Natur Sei wahrhaft! ein Grund

1) der Tugend gegen andere: da wenn alles wahrhaft wäre seine Unwahrheit aufgedeckt: Schmach

2) der Tugend gegen sich da er sich gegen sich selbst nicht verbergen kann; und seinen Abscheu einhalten zu können.

Die Beschämung (die nachher dem Wahn untergeordnet ist, und selbst die besten Handlungen überdeckt) scheint ein Naturmittel zu seyn (pudor nicht blos pudicitium in Wollust) die Wahrhaftigkeit zu befördern; und Falschheit zu verrathen: — Möchte man die Beschämung blos, um die Lüge zu verrathen brauchen: so ist sie sehr brauchbar: — Die Vorsehung würde sie gewiß nicht zum Wahn gegeben / haben, da sie die gröste Marter ist; sondern zum Verrath, unwillkuhrlichen Verrath ist sie gegeben. Sie ist nie gewesen uns zu angstigen, sondern etwaz zu verrathen, waz die Natur nicht verbergen wollte; — Diese Schamhaftigkeit so nutzlich zu brauchen zum Gegengift wider die Lüge: muß man die Beschämung zu nichts anders brauchen, nicht z. E. zum Entblössen: hier blos das Mittel der Nachahmung: hat er sich dum aufgeführt oder geredet, so überzeuge ich blos, und als Kind geziemt ihm viel, waz dem Mann nicht geziemt Gesezt! daß er aber ohngeachtet seiner Wahrheitsliebe doch einmal lüge, aus Eigennutz da die Wahrheitsliebe nicht so lebhaft ist, als physische Empfindung; alsdenn aber sage ich ihm nicht von Gehorsam (davon hat kein Kind Begriff und kein Alter) sondern blos von Unwahrheit: endlich bekommt er solchen Abscheu als vor einer Spinne; Blutschande mit Schwester ist nicht abscheulich, weil es göttliches Verbot ist; sondern weil es von Jugend auf eingeprägt ist; solche Macht haben die Ideen des Entsetzens: und

sahe ein Sohn des Vaters Abscheu vor Lügen, so würde nach der Moralischen Sympathie er dasselbe einsehen. Sezt diesen erwachsen; so würde sich alles beßern; ich werde offentlich sagen meine Absichten, z. E. daß ich nicht zum Nutzen der Wissenschaft sondern aus Eigennutz strebe; ich würde mich zu einem Amte blos sehnen waz ich bekleiden kann; Jezt ist aber *Unwahrheit* nicht blos in der Welt, sondern auch vor Gott, in der Einsamkeit! da man auch vor ihn nicht ohne Verstellung treten kann; — Um Wahr zu seyn, müßte man jezt viel entbehren: Daher scheuet ein jeder Wahr zu seyn — hochstens im Schlafrock. Die Unwahrheit kann endlich sich selbst betrügen: daher Selbstprüfung eben so schlüpfrig z. E. die schöne Seite der Gutherzigkeit wird vor die Lasterhafte Seite gehalten: und Menschen werden selbst gegen Gott endlich betrügende: z. E. *Freunde Hiobs*: — gewiße Unwahrheiten heißen nicht Lügen weil diese *eigentlich Unwahrheiten* sind, die *der Pflicht* entgegengesetzt sind; nicht aber blos nach Autors Meinung der Pflicht *gegen mich*; sondern auch *gegen andre*: — die Wichtigkeit der Wahrheitsliebe ist so groß daß man fast nie eine Ausnahme machen kann

Die *Unwahrheit* zum hohen *Vortheil des andern* hat noch etwaz der Tugend nahe verwandtes *Erhabnes*: — Indessen ist die *Wahrheit* zum *Nachtheil seiner selbst* zu reden noch erhabner: und zum *Vorteil seiner selbst* Unwahrheit zu reden, ist zwar stets Unmoralisch / da aber die *höchste Moralität* nicht gleich die 37 *Moralische Stuffe* der Menschen ist: so ists zwar nicht gleich ausgemacht; aber da die Gränzen der Stärke und Verbindlichkeit eines Menschen schwer zu bestimmen sind; so wird diese *Menschen Ethik* der Unwahrheit so verwirrt seyn als die *Logica probabilis*. — Ein *jeder Feiger lügt*: z. E. Jüden nicht blos im Handel sondern auch im gemeinen Leben; Judenrichter ist das schwerste; sie sind feige: z. E. Kinder, die feige erzogen werden, lügen; da sie schwach sind, sich zu überwinden etc. nicht aber jeder Lugner feig; da es auch abgehärtete Bösewichter gibt.

In manchen Fällen scheint eine kleine Unwahrheit schwachen Personen nicht entgegen zu seyn, bei uns; oft verwickelt; wenn der andere waz frägt; er nicht stillschweigen kann, das wäre bejahen; etc. etc. Kurz man untersuche: den Grad der Moralität, der den Menschen angepassen: — man kann so wie alle feine Neigungen auch die Begierde nach Heiligkeit erweitern; es können nicht alle Sittliche Menschen sein, die schwach, bedürftig, sind, da wir in wenigen Fallen Hei-

ligkeit erreichen können: — wenn unsere Unwahrheit mit seiner Hauptabsicht übereinkommt, so ist sie böse; wenn ich ein wirklich großes Uebel blos durch dies Mittel verhüten kann: so etc. hier tritt Gutherzigkeit an die Stelle der Offenherzigkeit; = ein großes Gut durch Unwahrheit zu erlangen, ist lange nicht so zu entschuldigen, als ein großes Uebel durch Unwahrheit abzuwehren; denn 1) unsere Neigung zu unserem Glück ist oft phantastisch und Moralität deßwegen nicht aufzuopfern 2) ein Aufheben deßen, waz ich besitze ist größere Verneinung, als ein Abziehen des, waz ich haben könnte — Nothlüge ist contradictio in adjecto oft; so wie künstlicher Rausch; — sie ist Unwahrheit nicht wider Verbindlichkeit; so ist sie nicht Lüge eigentlich. Scherzhafte Lügen wenn sie nicht vor wahr gehalten werden, sind sie nicht unmoralisch. Ists aber, daß der andre es immer glauben soll; und schadete sie auch nicht; so ists Lüge; da es wenigstens immer Täuschung; — Unwahrheit sezt Wiz voraus, und Geschicklichkeit; daher künstliche Lüge, Ehre; z. E. Hofleute Politicer müssen durch Lügen ihre Absicht erreichen und jeder fliehe solchen Stand, wo Unwahrheit ihm unentbehrlich ist

Die Neigungen des Menschen in der Natur sind von denen zu unterscheiden, die sich durch künstliche Triebfedern entwickeln; ein vornemstes Stuck der Selbstkenntniß. / Eine Ethik vor den Menschen, bestimt in seiner Natur ist noch zu schreiben, nach seinen Erkenntniß Kräften und Fähigkeiten — Denn durch die Vernunft kann man auch vernunftige Vollkommenheiten erkennen die sich vor ein höhers Wesen zwar, aber vor ihn nicht paßen: — hier untersuche man seine Schranken: und den Menschen der Natur kennen zu lernen, halte man dies zur Regel, daß man die Stücke nimt, die vor jede Kunst unveränderlich sind, und waz denen zuwider ist, wird gekünstelt seyn. — solche regelmäßige Naturneigungen sind 1) Selbsterhaltung 2) und Neigung sein Geschlecht zu erhalten; die können durch Reflexion vermehrt, vermindert werden, aber nicht die Reflexion wirkt den Trieb: Man muß auch wider die Reflexion eßen sich bedecken: — blos wollustig ist der Geschlechtertrieb; — Die Einrichtung der Natur ist alt, ursprünglich, unverhinderlich, Reflexion:

a) Freiheit ist auch Trieb; weil ein jeder seinen eignen Willen befolgen will; und wider die physische Hinderniße weiß er Mittel; nicht aber wider den Willen des andern; und dies hält er für das gröste Unglück; es ists auch; da es theils weit kränkender ist theils

unabhelfbar; Daher sind alle Thiere gleich frei; aus der Freiheit entspringt

b) die Begierde der Gleichheit insonderheit in der Stärke: (sonst auch List) weil die das ⟨*bricht ab*⟩

Aus dem Triebe zur Gleichheit entspringt

c) der Trieb zur Ehre; will der andre mich seiner bemachtigen: so muß er denken: ich bin ihm gleich: das ist Ehre; die ist zwiefach

1) mich selbst zu erhalten: Stärke zu haben, und beweisen; um nicht Knecht zu werden

2) seine Art zu erhalten: der Mann, der Stärkere, begehrt des Weibes Zutrauen; also daß er sie erhalten, verteidigen könne; er wird sich Frau wählen, und muß machen, daß er ihr gefällt: und da sie schwach ist, so sezt sie den Werth in Tüchtigkeit. — Dieser 2te Trieb der Ehre wirkt mehr als der 1ste; daher Roußeau den Geschlechtertrieb veredelt; dem ersten kann er Trotz bieten; aber dieser wirkt stark

Der Trieb zu wissen liegt nicht in der Natur; uns zwar jezt unentbehrlich aber blos durch lange Uebung: Langeweile ist blos für uns Grund / Der Trieb zur Wissenschaft aus Selbsterhaltung **39** hangt blos von der Zufalligkeit des Zustandes ab: aus der unmittelbaren Ehre niemals; sondern stets Zweck:

das kann nicht in der Natur liegen waz 1) nie befriedigt werden kann 2) mit der Kürze des Lebens und großen Begierde disproportionirt ist.

Ueberhaupt ist das unnatürlich, waz den Trieben der Natur entgegen ist zu dem Wissenschafts Trieb: ist nicht blos etwaz dem Selbsterhaltungs- sondern insonderheit dem Geschlechtertriebe Entgegengesetztes:

Indessen muß ich blos den Menschen der Natur kennen; nicht bei der jetzigen Verknupfung, es zu seyn; es darf zwar mein Herz sich nicht darnach sehnen, aber ich muß mich doch paßen; also Ehrsucht sey nicht leidenschaft, da ich sie verachte; also nicht Pest; aber doch als Zweck, um wirksam zu seyn: also Wißenschaft etc. nicht ein blinder Durst (folglich nicht ohne sie langeweile; nicht ungesellig; nicht verachtend den Ungelehrten, sondern glücklich schätzend) aber doch äußerlich; als Zweck; Nie kann man Tugend anders in sich erreichen: — Denn der Moralist, Geistliche sezt

1) Gemachlichkeiten, Ehre etc. etc. schon zum Voraus: die doch unnatürlich ist

2) dehnt die Pflichten wider die Natur aus z. E. Ehe nicht aus Geschlechtertrieb sondern aus Gottes Befehlen: — man erkünstelt sich auch falsche Tugenden: — die dem natürlichen nahe dem künstlichen Menschen zu hoch und hyperbolisch sind: Der ist glücklich der gut ist ohne Tugend (mit Empfindung ohne Begriffe: der Mensch thut; Philosoph weiß es). Der ist glücklich der verständig ist ohne Wißenschaft; beide leztere sind blos Schimmer: etc. — Plan von beurteilungen des gemeinen Urteils; — Untersuchung der Natur und Kunst; daher beurteilen der Projekte. Man sehe nach dem Mittelmaß zuerst; sonst erreicht man nie das Hohe: vor das unser Leben gemeiniglich zu kurz, Projekt zu phantastisch ist.

40 /§. 348. Verhältniß der Menschen; zum Begrif des Systems der Menschenliebe: die Liebe des Wohlwollens (anderer großerer Wohlfart) ist entweder thatig oder wünschend. Die blos sehnsüchtige oder wünschend ist, komt entweder vom Grad der Schwäche oder von der Beschaffenheit da sie blos phantastisch ist: denn ein gar zu hoch gesteigerter Grad vor mein praktisches Vermögen ist eben so unthätig als der fehlende: — Ueppigkeit in der Moralité macht auch solche Wünsche und Sehnsucht, die deßwegen nicht gut ist da sie

1) unnutz

2) betriegend da sie Zeit verschleudert, und wirklich Praktisches verhindert: denn die wenige Praktische Liebe hat die gar zu große Phantastische zur Ursache. Um also beide zu untersuchen sehe man 1) ein Mensch liebt den andern nicht eher thätig, bis er sich selbst wohlbefindet: da er das principium des Gutes des andern ist: so beßere er sich erst: Er sey vor sich zufrieden: und also je mehr Ueppigkeit desto weniger Praktische Menschenliebe. Denn jene vermehrt Phantastisch die eignen Bedürfniße; und macht also die Praktische Liebe schwer d. i. eo ipso selten; — Um sie praktisch zu machen macht sie mit sich zufrieden; viel entbehrend; daraus Praktische etc. alle ubrige Triebfedern machen Phantastische Triebe; — Daher wird im Stande der Einfalt viel im luxus wenig Praktische Menschenliebe seyn; aber mehr Phantastisches, und da man dieses nicht befriedigen kann, da sonst das ganze Menschliche Geschlecht vor mich wäre, so wünsche ich blos; und habe mir blos die Phantasie erdacht, weil ich das Praktische vermißte; — Nehmt den Menschen der Natur (nicht den Menschen in Wäldern, der ist vielleicht Chimäre) sondern den einfaltigen mitten in der künstlichen Gesellschaft; der sein Herz an nichts hangt: Ein Mensch der reell liebt,

liebt eingeschränkter; und es kann nicht auf alle seine Liebe gehen, ohne sich selbst zu vergessen, seinen Standpunkt zu beobachten: — Ein natürlicher Mensch bekümmert also sich um sich selbst; ohne viel nach dem Wohlbefinden sich zu erkundigen. — Unsere Theilnehmungen als Komplimente sind lappisch; — indessen wird doch seine liebe praktisch seyn z. E. der plotzlich in Gefahr ist; hier kann dieser Instinkt nicht durch Bosheit ausgerottet werden; er verbindet das ganze Menschliche Geschlecht; und ist mächtig, da er oft nicht der Vernunft wartet / Indessen ist dieser wahre Praktische Instinkt nicht so wohl das Gute zu vergrößern als großen plötzlichen Schaden zu verhindern; und so bald sie zu groß ist vor seine Kräfte; so sind die Wünsche, Mitleiden vor ihn zu läppisch; er muste sich von sich selbst zerstreuen; und lenkt also mit ganzer Willigkeit seine Gedanken ab: — Jezt in bürgerlicher Gesellschaft da die Bedürfniße sich vermehren: — die Gegenstände des Mitleids sich häufen; das Vermögen der Menschen selbst abnimmt; da sie theils reell teils durch den Wahn schwach und also elend sind; da die Uebel des Wahns, die mich eingebildet, und tausend andre reell ähnlich machen, sich mehren: waz muß hier Menschenliebe seyn? Eine Narbe: eine eingebildete Menschenliebe, eine Sehnsucht der Phantasie ist die Natürliche Folge: So breitet sie sich jezt aus; und verdirbt das Herz; — da man dem Menschen durch Moral die Phantastische Menschenliebe so weit durch Unterricht einflößt; so bleibt dies im ganzen Leben Spekulation ein Gegenstand der Romane z. E. Fieldings etc. die keine Wirkung hat weil sie zu hoch ist und 2) die Hinderniße nicht wegräumt. — Die wahre Liebe ist

1) die Gerechtigkeit: — Sie ist die Liebe der Natur, die Fundamentalliebe: da sie sich auf ein lebendig Gefühl der Gleichheit gründet; sonst wird Gunst etc. daraus; hier aber Gerechtigkeit; ich nichts schuldig; — Die Gleichheit, daß der Natürliche Mensch allen andern und alle ihm gleich ist; und da die Moralische Sympathie allen eingepragt ist sich an die Stelle der andern zu setzen: so folgt daraus lebhafte Gerechtigkeit. Aus ihr entsteht die Schuldigkeit andrer ihre Uebel zu lindern; die gleich ist der Gerechtigkeit z. E. einer der mich nicht vorm Graben warnt; du wirsts von andern fodern folglich must dus thun. Ohne Menschenliebe würde diese Gerechtigkeit blos Schein seyn. Der Mensch im bürgerlichen Zustande hat nur gegen wenige Gerechtigkeitsliebe zu haben: denn freilich das ganze Menschengeschlecht hat dazu Schuldigkeit vor jeden

einzelnen Menschen; nicht aber jeder Mensch, weil seine Möglichkeit abnimt; — aus der Menschenliebe wird Gunst entstehen: da er Menschen auswahlt; ohne besonderen Zwang, ohne Verdienst; — Die Liebe der Gunst, wenn sie nicht künstlich, zu hoch, zu überwindend seyn soll, so ist sie auf Menschenliebe gebaut: — Hier ist zu untersuchen, wie weit lassen sich Gesellschafts Pflichten auf die Menschenliebe und Schuldigkeit gegen ihn aufpropfen; auf die Gerechtigkeit. dies ist unentbehrlicher Zweck der Sittenlehre und die Gerechtigkeit wird auf die hohe Empfindung der Gleichheit gegründet. / 42 Es ist im Menschen eine moralische Sympathie sich in die Stelle des andern zu setzen: sie ist der Grund der gerechten Liebe; die es vor Schuldigkeit hält etc. das Gegenteil vor haßenswürdig hält. Die gerechte Liebe unterscheidet sich von der gütigen Liebe: da jener ihre Unterlaßung zu haßen ist; und der gütigen Liebe Unterlaßung macht, daß man nicht in höherm Grad zu loben ist: — Handlungen, dazu ich durch die Regel der Gerechtigkeit verbunden bin, sind Schuldigkeiten; — Die Grenzen zwischen beiden, da jemand den andern hassen muß; und blos nicht liebt, sind sehr verschieden: aber schwer zu unterscheiden. — Wer etwaz vor eine Schuldigkeit seiner selbst hält, würde sich haßenswerth finden: — Die Natur hat uns nicht gütig gebaut; sondern selbsterhaltend; aber doch sympathetisch gegen das Uebel des andern, doch so daß nicht das Facit O sey; daß ich nicht so viel aufopfre als ich rette: sondern mich und meine Art erhalte:

Im Natur Zustande gibts wenig Schuldigkeiten und ihre Empfindung ist groß:

Im bürgerlichen Zustande gibts mehr Schuldigkeiten und ihre Empfindung ist klein:

Dort haben die Menschen wenig mit einander zu schaffen: — aber die Hülfleistungen, die sie auch treffen, betreffen den Natur Zustand; Uebel der Natur nicht die erkünstelten Wahnübel

Hier ist das Commercium größer. Viele Hülfsleistungen nothig; auch wegen der vielen erdichteten Uebel also viel Gründe der Hülfsleistungen; aber mehr Schuldigkeiten selbst; — viele leben ungerecht auf Kosten anderer; und tragen also so viel Schuldigkeiten, daß nicht vor Güte Platz bleibt. Sie sind ein Großer Grund vor Gewaltthätigkeiten gegen andre; und deren ihr Unglück ist ihnen nicht gleichgültig, wie im Stande der Natur sondern sie habens gemacht; also viele Schuldigkeiten und hier ist das 1ste axioma: alle Menschen sind

sich gleich: dem Wilden ists princip; uns aber die wir weit abirrten, ists zu beweisen, und der Grund der Ethik. Ein jeder Mensch hat gleiches Recht auf den Erdboden = die Schuldigkeiten nehmen also zu; aber ihre Empfindung ab; da 1) die Empfindung der 5 Gleichheit abnimmt; — Ich empfinde meine Hohe obgleich noch Reihen über mir sind und denke Gott nachahmen zu wollen; da ich doch Schuldigkeit habe; da 2) die Moralische Sympathie abnimt: eine Ursache von der Härte der Vornehmen, und des Unglücks der Armen: — Ihre Unterdrückungen bleiben gut; da der 10 andere auch nicht praetension drauf macht

Handlungen der Güte: — Der Mensch übertreibt seine Moral phantastisch, stellt sich die vollkommenste Güte vor; gebärt Galimathias; aber die eigne Bedürfniße? — Responsio der Stoiker: ich will mich über mich erheben, will Wilder werden, über eigne 15 Qualen, Bedürfniße erhoben seyn und mit all meiner Macht Güte seyn, das Bild der Gottheit seyn. Wie aber Gottheit thut keine Schuldigkeit; aber du allerdings; ein jeder hat ein Recht an mich; meine Arbeit Hülfe; jezt fällt der Gott weg; es bleibt der Mensch, ein arm Geschöpf, voll Schuldigkeiten; — Seneka war ein Betrüger; 20 Epiktets selten; und phantastisch: — Alle Güte ist an sich nicht Schuldigkeit; daraus folgt, daß unsere Erziehung und unsere zwiefache Erziehung so seyn muß, daß unsere Theilnehmung nicht phantastisch werde; sondern praktisch eingeschränkt bleibe; Ich muß gerecht seyn: und nahe an Schuldigkeiten bleiben; — die 25 hohe Prätension, das ganze Menschliche / lieben zu wollen, betrügt. **43** Wer Tartar liebt, nicht seinen Nachbar; alle, keinen; also weniger. Statt der Hülfleistung gegen alle; blos Leutseligkeit die

1) nicht Haß ist

2) blosse ruhige Bereitwilligkeit bei Vorfällen zu dienen, nach 30 Kräften; aus Gerechtigkeit (nicht aber feurige Begierde) mit Aufopferung: die liegt mir nicht ob, wohl aber Leutseligkeit, die schön ist, da sie aus der Gleichheit entspringt, mit der Selbstschätzung besteht; Geringern nicht blos Gunst ist, sondern leutselig. — Vornehmen nicht Haß; sondern Leutseligkeiten; denn sie sind 35 blos gleich; alle Gunst beleidigt; — hier werde ich nicht kriechen, nicht verachten — ich werde ohne hohe Tugendideen ehrlich seyn, ohne ein großer Heiliger seyn zu wollen.

Beurtheilung andrer: geziemt sie sich = das ganze Menschliche Geschlecht zu beurteilen ist geziemend und lehrreich; nur muß

man weder zu schmeichelnd, noch zu hart seyn — Man unterscheidet nicht die bürgerliche Gesellschaft von dem Naturzustand; der leztere ist immer liebenswürdig; obgleich der 1ste die groste Fehler eingeführt hat. Pascal nent das die feinste Achtsamkeit eines Moralisten, daß er weder den Menschen zu stolz, noch zu niedrig mache.

Das Urteil über einzelne ists geziemend? Responsio §. 350. vielleicht der Fehler des Naseweisen. Unter die leeresten Bemuhungen gehörts, weils 1) die Beschäftigung mit mir schwächt

2) aus der Partheilichkeit gegen sich werde ich dem andern Unrecht thun; mir schmeicheln; daher ist das Urteil über andere oft großer Fehler doch oft auch sehr nöthig: damit wir weder gar zu hohe, noch niedrige Meinung von andern haben: und diese ist sehr einfließend, da die erste Aberglauben, Abgötterey, Nachahmung gemacht hat: — natürliche Moralische Heiligen gibts nicht; und meine Meinung von mir muß selbstschätzend seyn: die Politischen Nachtheile daher zu geschweigen

Die zweite zeigt Stolz: indessen ists wahr, das Menschliche Geschlecht ist nicht so gut, und böse als es scheint. Sie sind sich gleicher, als man glaubt, und in jedem ein Rest der Sittlichkeit übrig: Das Urteil über einzelne Stände und Sekten ist hier gemeiniglich sehr schwindelnd

§. 351. Man wird durch Neigung, Leidenschaft Vorurteil etc. praeoccupirt, durch Sekte, Religion etc. etc. und sie ist nachtheilig, da wir in andern Stücken des Unterschieds wider sie sind — Wo fehlt der Mensch am wenigsten, wenn er zu nachtheilig, oder vorteilhaft urteilt? das lezte kann von mehr Verstandesschwäche, aber auch von mehr Gütigkeit des Herzens, zeugen, ja gemeiniglich auch mehr der Wahrheit gemäß sein, da der Mensch

1) nie mit gutem Willen; sondern aus Zwang, lasterhaft ist: und das Laster blos als Mittel zu an sich guten, aber im Excess bösen Absichten gebraucht:

2) da der Mensch oft gut wird, wenn er sieht: man hat eine gute Meinung von ihm z. E. das Regiment von Navarra ist daher tapfer: Frau oft deßwegen unkeusch

3) da der böses Urteil fällt, der sich selbst bösartig fuhlt z. E. der Eigennutzige, Wollüstige; Gute Leute werden oft nicht aus Dummheit sondern Güte betrogen

44 / 352. Ist ein lobspruch in der Gegenwart des anderen allemal Schmeichelei? Responsio Nein! oft kanns ihn in Sicherheit sezzen: nur in der

Gegenwart ists schlüpfrig weil bescheidne Personen darüber beschämt werden, nicht weil sie sie nicht suchen, sondern recht verborgen suchen, und am meisten — Sie wissen daher keine Mine anzunehmen: weil sie denken, statt des ganzes Lobes, das jezt offenbar ist, 5 Schande einzuerndten 2) ein Lob von Selbsterniedrigung des lobenden zeugt: ein Kennzeichen von einer großen Empfindung der Ungleichheit macht verächtlich: insonderheit sei es nicht unter Freunden, bei denen Gleichheit die Hauptabsicht ist.

Schmeichler darf sich nicht stets verstellen; sondern blos un- 10 bescheiden loben, weil dieses lappisch und schädlich ist; — Bei Frauenzimmern ist Schmeichelei oft zuläßig: da

1) deren ihre Ehre blos durch einen großen Grad von Stolz erhalten werden kann in unsern schlüpfrigen Zeiten: da der Männer ihre Ehre dadurch nicht so verloren wird, als ihre Ehre; — Ein Frauen- 15 zimmer muß also stolz seyn sonst ist es verächtlich, selbst einem Ehemann seine Frau; — Die Männer nähern sich diesem Stolz durch Schmeichelhaftigkeit.

2) da ihre Manieren an sich immer ausdrückend sind, und redend sind in Gesellschaft und diese Munterkeit kann nicht beßer aufgeweckt 20 werden, als durch kleine Schmeicheleyen. Doch muß man nicht alles; nicht zu hoch rühmen; — indessen etwaz, waz ihnen angenehm ist, auch etwaz mehr; — daß — Männer Männern Lobsprüche blos aus Süßigkeit erteilen ist läppisch, da sie bei dem Lober so eine lappische Meinung vom andern voraussetzen: waz der Erhaben- 25 heit des Mannes wiederspricht: —

Den Geistlichen geziemt Schmeichelei am wenigsten, da ihr Stand erhaben und einfältig wenig abhangend ist, da selbst Große ihnen ihre Gewalt nicht nehmen, da sie als Väter des Staats von allen ihren Kindern unterstüzzt werden. Da sie Boten Gottes sind — — Ueber- 30 haupt zieht das Urteil über andere uns außer uns selbst: es geht den andern wenig an 1) insonderheit Moralité zu beurteilen

2) selbst als Beispiel kann es blos das äußerste Subsidium seyn; denn die Nacheiferung macht 1) im Fall des Mangels der Beispiele eine seichte Entschuldigung 2) daß man leich- 35 testen Fall wählt, ihm gleich zu seyn, nemlich nicht uns ihm gleich zu machen, sondern ihn uns gleich zu machen. 3) einen Moralischen Schlummer, da ich aus Parteilichkeit mich sehr anders beurteile — Zur Verbeßerung ? die leistet man mehr, dadurch daß man gut ist: Tugend ist ehrwürdig, macht Sympathie, so wie das Laster Antipathie.

Hier unterlaße zu urteilen, und handle; — die Politik, die oft der Ethik entgegen ist, befielt mehr das fremde Urteil; andre um uns, vor Schelme, Betrüger zu halten: — Unsere Politik stimt nicht zusammen mit der Ethik, nach der jetzigen Verstellung; aber im Zustande der Natur gehen mich andre wegen der Gnugsamkeit wenig an; und auch in dem heutigen Zustande muß blos innerliche Gnügsamkeit beide vereinigen. — Und alle einzelne böse Urteile heben sich auf, da wir gar nicht Urteilen sollen / Das sind die haßenswürdigsten Müßigsten Leute: die mit andern beschäftigt, einige sehr erheben, andre erniedrigen, — Einige wenige müssen über das ganze Menschliche Geschlecht urteilen z. E. Philosoph, der aber das Natürliche Gute des Menschen zu rath ziehe, und das Böse, das vor ihn gehört, (nicht forum divinum) aus seinen Quellen herleitet: da sind die Menschen natürlich gut, und das böse blos als Contagion betrachtet.

Geistlicher, der dem Laster steuren soll, und auch nothwendig auf einzige besonders lasterhafte sehen muß. Im logischen Verhältniß, wenn ich jemand das Gegentheil ganz und gar aufdringe, überzeuge ich gar nicht; bin ich ungereimt, so habe ich nicht einmal Verstand, euch zu durchdringen, also partiale Wahrheit zu geben, blos Irrtum, dem Grad des Verstandes recht. Im Moralischen Verhältniß, muß ich ihm nicht ein völlig Verderben zuschreiben, sonst kann er mich nicht begreifen: aber ihm Moralité zugestehen ihn nicht Gewißenslos machen, das soll die Regel seyn, sondern Geschmack des Guten in ihm erhöhen, und also Gutes in ihm zeigen: sonst schaudert er vor dem Augenblick, der ihn sich so häßlich zeigt, und beßert sich nicht — Jezt aber da ich ihm selbst mehr zugestehe, so hort er nicht Richter, sondern Freund, nicht den, der ihn verabscheut, sondern liebt: alle Verbeßerung setzt also ein Gutes an, waz in ihm übrig ist; neues Leben kann kein Arzt geben: — logische Kräfte, Moralische bonité muß als heiliges Feuer blos angeblasen werden: —

Judicare alios, ein entschiednes Urteil von anderer Bosheit fällen; — unzureichend könnte man noch eher urteilen; aber entscheidend ist logisch die Mutter der Irrtümer: und Moralisch noch übler: — Ein Entscheid ist Fehlern und Uebereilungen sehr ausgesetzt; aber auch Moralisch; da er sich erfreut, andre böse zu finden. Denn die Menschen schatzen sich jezt nach dem Zustand des Wahns blos Vergleichsweise zwar unnatürlich aber jezt sehr allgemein; und daher ist das böse andrer unser Verhältnißmäßiger Wuchs und also Freude; die Jungfer wächst, die die andere sinken sieht, der Kaufmann

wird reicher, um den andre fallen. — Die Betrübniß über die Fehler andrer ist gemeiniglich Phantastisch, unnüz, und schädlich, da sie vom Thun abhält:

/ Ein jeder Mensch muß sich selbst zum Mittelpunkt seiner selbst, 46
5 seiner Bemühungen machen die ubrigen Urteile über andere sind meistens Zeichen der Aufgeblasenheit.

Wenn einer den andern Moralisch ausbeßern soll: so ist dies sehr kritisch. Dem Freund seine Fehler durch Erinnerung zu entdecken ist recht; aber einen Fremden seine Fehler, die uns nicht beleidigen,
10 blos durchs Bürgerliche Verhältniß zu sagen, ist vorsichtig zu thun; denn

1) ein jeder sieht seine Fehler selbst, nur er entdeckt sie nicht gern andern und auch so gar nicht seinem Freunde; um nicht niedriger zu werden. Alsdenn bildet man sich ein, die Fehler sind verschwiegen,
15 und

2) Der Freund, der sie mir entdeckt, thut mir keinen Gefallen da er meine Hochachtung verringert: da findet keine Freundschaft mehr statt; wo der andere sich über mir zu seyn glaubt.

Indessen gibts doch Fälle, wo die Entdeckung nöthig ist: wo sein
20 Fehler bei ihm weniger unmoralisch ist, andern aber weit unmoralischer scheint. Hier muß ich seine Moralité erhöhen, um ihn dadurch, nicht durch meine Moralität, zu uberzeugen. Man verhüte aber

1) daß er nicht in die Aufrichtigkeit ein Mistrauen sezze: und glaube, es entspringe aus Tadelsucht
25 2) daß er nicht glaube, er sinke in der Hochachtung, die ich habe. Man kompensire also.

Daher dauren auch Freundschaften so selten: weil die Hochachtung sehr leicht wegfällt, da man seine Moralischen Fehler oder seine Mängel die nicht Moralisch sind nicht verbergen kann: z. E. Armuth und
30 solche Uebel denen der andere nicht abhelfen kann, und ihm also lastig sind, und Verachtung leiden machen — Dagegen verhele man es auch daß man des andern Fehler bemerkt: sonst sieht der andere an ihm einen ungelegnen Beobachter. So wie Elisabeth in ihrem Alter keinen Spiegel litte; so denkt wenigstens der Straus seinen Kopf,
35 und ein jeder seine Fehler zu verbergen;

363) Spiritus causticus ist ungereimt, da es der einzige Weg ist, sich alles in der Welt zu Feinden zu machen: und nichts beßern; ja die Hartnakigkeit des andern vermehren: — So die Streitschriften müssen ja den spiritus causticum verhüten; und eine Offenherzigkeit,

die nichts verhelt muß zu Grobheit werden und doch einen Anspruch auf Wahrheitsliebe machen. Vernünftige beleidigt sie nicht ja man liebt sie oft etwaz, weil man bei ihm schon keine Feinheit vermuthet; aber gemeiniglich ist diese Grobheit auch Bosheit

47 /Liebes Pflichten: Die Selbsterhaltung nimt viel Aufmerksamkeit auf den andern weg: und Wer auch die eigne Angelegenheiten vermindert hat und sich mit dem andern beschäftigt: so ist dies nicht bürgerliche Schuldigkeit blos; das würde eine Vernichtung aller Gesezze seyn; sondern eine natürliche Schuldigkeit, da die Gleichheit der Natur uns gemein ist, und jede Ungerechtigkeit, die die Gleichheit der Natur aufhebt, meine Schuldigkeit auffodert, ihm diese Gleichheit zu compensiren. Es ist jezt zwar ein autorisirter Raub; aber doch nach der Moral wahrhafte Schuld: — Die Menschen in der Ueppigkeit sind so voll Bedürfniße, daß kaum wenige Gnade ihnen ubrig bleibt — Die allgemeine und besondere Pflichten nach der Schwere zu bestimmen, ist schwer: einem kann etwaz theuer werden, der viel Bedürfniße hat, dem andern leichter, der minder verzärtelt

Dienstgeflißenheit sezt eine große Seele voraus, die mit wenigem zufrieden sehr thätig ist gegen andre. — Die vor der Dienstgeflißenheit sich die Uebel entdecken lassen, sind minder edel, da die Entdeckung den Tugendhaftesten am schwersten wird. und wird oft so eitel, daß kein rechtschaffner sie auf die Probe stellen wird. soll sie denn noch den Namen verdienen ? — Nein! Moralisch nicht Physisch ist sie auszumessen: nicht das Geld, sondern Bemühungen etc. Kleine Dienste gehören zur Schönheit des Lebens; sie müssen aber nicht gar zu häufig seyn sonst binden sie.

Rechtschaffne Leute beweisen selten viel Gefälligkeiten; weil die Gefalligkeit den Menschen nach andern leben läßt; und das eigne Arbitrium nimt; Es wird Dienstbarkeit: Ein jeder verfahre nach seinem Sinn; und vermeide die Abhängigkeit. Die gutherzigsten Menschen, die nichts abschlagen, sind die elendesten, die deßwegen tändelnd geliebt, und ernsthaft verachtet werden; sie fallen andern zu gut in Laster; Ein Mann nach Grundsätzen ist in kleinen Gefälligkeiten hart; in großen aber, die ein Beweggrund seyn können, sehr thätig. — Freundschaft durch Gefälligkeiten ist tändelnd und nicht daurend; der oft ein störriger Freund vorgezogen wird.

Religion wird außer dem Christenthum so schlecht fortgepflanzet, und die Mißionare sind meistentheils durch Reis Bekehrer geworden: vermutlich deßwegen, weil man Heiden nicht erst zu gesitteten macht;

ehe sie Christen werden. Sich jezt auf übernatürliche Mitwirkung verlassen, ist Versuchung Gottes; und wenn ich Theologie ausbreite, so nicht gleich Religion. Um aber Moralität vor der Religion zu haben, muß man den Menschen aufwecken.

5 / **368.** Die Lehre von der Toleranz ist im ganzen sehr bekannt, 48 wird sehr angeführt von den Verfolgten, ihre Gränzen aber sind noch sehr unbestimmt sie ist

1) Moralisch: als eine Pflicht eines gegen den andern, ohne Staatsglieder auszumachen. Da alle wahre Religion inner-
10 lich ist: in dem Verhaltniß des Menschlichen Herzens gegen Gott; so kann ein Mensch von den Zeichen des andern; nicht aber von seiner Religion selbst urteilen. Die äußere Religions Uebung kann ohne innere nachgeahmt werden In Rom sind die meisten
15 Atheisten, und selbst Päbste; da nun die Zeichen so zweideutig sind, so ists Pflicht, nicht einem eine Religion absprechen, weil er in Zeichen von mir differirt: weil ich nicht kann eine innere Religion einsehen: es ist also 1) schwerlich moglich 2) auch
20 nicht nothig; nach der Angelegenheit der Natur: denn das Urteil über andere, die Anmaßung dazu erfodert große Befugniße wenn es nicht Beleidigung seyn soll. Im Natur Zustand finden sich nun nicht Befugniße weil Religion ein Verhaltniß gegen Gott
25 ist gegen mich aber blos Sittlichkeit seyn darf, die die Religion zwar erhebt, aber auch ohne Religion für mich hinreichen kann: z. E. Pegus Talepoinen, wenn sie mich aufnehmen, so darf ich mich gar nicht nach meiner Angelegenheit um ihre Religion
30 bekümmern. Das geht uns an, waz zu meiner Wohlfart zusammen stimmen kann: nun aber Religion nicht: Wie sollte ich nicht aus Allgemeiner Menschenliebe mich um ihn bekümmern ? Responsio Allerdings ists merkwürdig; aber hernach: Kurz,
35 eine Moralité kann ohne Religion seyn. Wenn ich nun in ihm aber eine Religion vermuthe, die meinen Angelegenheiten sehr schadlich seyn kann: z. E. Tücke, die von Religion komt, geht sie mich an: — eine Verfolgungs Religion kan verdächtig seyn

auch im Natur Zustande, um mich zu bewahren und sie zu entfernen:

2) *Bürgerlich*: Im Natur Zustande ist weniger Veranlaßung zur Religion, als einem Mittel zum bürgerlichen Wohl: — Religion ist zum ewigen Wohl und diesem etc. Sie ist ein großer Beweggrund zu vielen Menschenpflichten Wie aber ohne Religion ? Ist sie in Absicht der gegenwartigen Wohlfart immer gleich nothwendig: Responsio Nein im Natur Zustande minder: 1) weil weniger Veranlassungen zu Abweichungen von Menschenpflichten sind, denen die Religion ein Gegengift seyn soll — Volker, die keine andere / Religion haben, als einen hergebrachten alten Wahn: so ist bei ihnen viel Gutes wenig Böses: den Krieg ausgenommen und der ist auch blos Gewohnheit.

Da hier also wenig Veranlaßung ist; so geht mich auch des andern Religion wenig an: So bald aber das *Intreße* wächst: die Vollkommenheiten bis zur Phantasie gesteigert sind; so bleibt die Moralische Empfindung nicht so sichere Führerin. — Endlich wird dem Wahn die sittliche Empfindung zu schwach; die Menschenliebe erkaltet: hier sind die Moralischen Beweggründe zu schwach, ihn gegen alles zu vertheidigen: also hohere Beweggründe; und also wird die Religion immer nothiger (Bürgerlicherweise: als natürliche kann sie niemals nothig sein), ja endlich aberglaubische Religion nach dem Maas, als die Uppigkeiten wachsen. Vor Dinge die ich entbehren kann, werde ich nicht lügen, noch weniger schwören; aber gezogen von vielen Dingen, an denen ich klebe, muß ich durch Eid gebunden werden, gegen so große Verfuhrungsmittel. Immer nothiger werden Phantastische Feierlichkeiten, die eigentlich unwesentlich sind, aber die wütende Unmoralität besiegen können — hier ist die Religion die Policey: Moralisch sind ihre Schranken bestimt; aber bürgerlich wird sie dunkel, weil man schon nicht Verwahrungsmittel gnug gegen das Verderben zu geben weiß: —

Bürgerlich vor die Toleranz ist die Religion dem Naturmenschen gleichgültig; es liegt schon Moralité in seinem Herzen vor der Religion; so lange im Stande der Einfalt Kräfte da sind gut zu seyn und keine Beweggründe seyn dörfen, das Böse zu vermeiden, braucht nicht Religion. — Werden aber viele Annehmlichkeiten zu Bedürfnißen: so entspringen große Uebergewichte der Triebe; so daß die Moralité

zu schwach wird: so reicht die Natürliche Religion nicht zu; dazu wird mehr Verstand, Philosophische Ueberlegung erfodert als man von dem ganzen Menschlichen Geschlecht erwarten kann; Es muß also ein Complement einer Offenbarung seyn entweder einer vorge-
5 gebnen, oder wahren:

Die Brücke Pulserro der Perser macht viele edle Thaten, nach Chardins bericht Die reine Moralität erfodert nicht Belohnungen etc. aber diese reine Moralität ist jezzo nicht vors Menschliche Herz; die natürliche Religion kann auch nicht der Moralität aufhelfen; die ohne
10 auf die Vernunft sich zu gründen, eine Offenbarung wenigstens vorschützt: Alle excolirten Nationen haben eine eigne Offenbarung; die Wilden eine Sage. — Indien hat eine von den ältesten; — Der Streit, welche Offenbarung die wahre sey, ist nicht hier auszumachen: In dieser Religion, um dem beträchtlichsten Theile der Menschen gemäß
15 zu seyn / muß vieles symbolisch seyn, die Pflichten der Natur durch **50** viele Feierlichkeiten ehrwürdig zu machen; gewiße Ceremonien müßen es ehrwürdig machen. Eine einmal angenommene Gewohnheit ist nicht anzufechten; weil sie bisher das Fundament des Staats gewesen ist; und wenn verändert wird (wenn auch nur in Stücken) und aufs beßere;
20 so komt man endlich da etwaz verändert wird, auf den Gedanken, ob nicht alles falsch sey: — daher Republiken am strengsten über die alte Religion sind

Eine Obrigkeit kan die viele Religionen schützen? Responsio Ja! in sofern eine jede schon gegründet ist, so ists weit beßer, sie zu schüt-
25 zen, anstatt sie beßern zu wollen; weil endlich eine Indifferenz gegen alle Religion entspränge; und die Vielheit der Religionen macht eine Anhänglichkeit an die ihre; und der Bürgerliche Nutzen ist beinahe derselbe; da aus der Erfahrung, z. E. Holland guter Staat ist; — Ei! wenn ihre Grundsaze dem Staat entgegen wären, wenn sie befolgt
30 würden z. E. Juden, denen nach dem Talmud der Betrug erlaubt ist: — das natürliche Gefühl beßert diese falsche Religions Artikel; man befolgt solche böse Freiheiten nicht, z. E. der Catholiken Grundsätze, ausgeübt wären dem Staate entgegen; nun geschieht das aber nicht; — Die Verbeßerungen der Religion betreffen also blos das Politische z. E.
35 Mönchsorden: — Eine hergebrachte Traditionreligion, die sich nicht auf Beweise der Vernunft stüzt, ist allgemein, einem jeden soll des Staats wegen verboten seyn sie anzutasten, auch wenn ich Irrthumer sehe! so kann mir doch niemand mein Selbstdenken nehmen, und darf es sich nicht erlauben; — Aber da ich die groste Lust habe, auch

meinem Mitbürger meine Meinung zu sagen, ists nicht Ungerechtigkeit mir dies zu verbieten? Ja allerdings; indessen die allgemeine Wohlfart ist nicht möglich ohne diese einfachen Ungerechtigkeiten bei dem luxus: — In dem Zustande einer vollkommenen Toleranz muß besondere Moralische Schönheit herrschen; wenn jeder seine 5 Meinung sagt: so wird jeder Theil in ein besonder Licht gesezt; und die Wahrheit wird durch Zwang unterdrückt. Ein jeder Irrtum ist auch nie eine Moralische Sünde; obwohl Staatssünde; — Eine allgemeine Toleranz ist möglich aber blos alsdenn, wenn wir wieder zurückkehren zum ersten Zustand; alsdenn sind wir auch ohne Gott Moralisch 10 gut; warum soll ich nicht von Religion meine Meinung sagen: — In ansehung dieser Welt ist das Urteil der Toleranz blos eine Sache der Obrigkeit; aber keines andern; kein Geistlicher nicht; den intereßirt blos das Wahre oder Falsche nicht das Nutzliche oder Schädliche; und 51 das Wahre kann er nicht entscheiden. / Geistlicher und sein Wieder- 15 sacher sind beide Bürger; über die die Obrigkeit blos zu sagen hat. Aber welchen Grad von Freiheit haben sie — gar keine Freiheit zu geben, ist eben so schädlich als gar zu viele; die klügelnde Menschen werden eben wegen gar keiner Freiheit indifferentisten. Diese Toleranz ist die feinste Frage; ob es ehrwürdige Irrtümer gebe 20

Ei! die moralische Toleranz: da es gar kein Zweifel ist: indessen machen doch manche Religionen wirklichen Menschenhaß, wenn sie lauter Teufels statt Menschen setzen; die moralische Toleranz wird durchaus erfodert; siehe einen jeden mit Liebe ihn an; er irrt, deßwegen haße ihn nicht; sondern bedaure ihn, daß er durch Irrtum soll 25 verloren gehen. Kein einzelner, der moralische Intoleranz hat, ist lasterhaft, da ihn der Staat nichts angeht: — die Religion steigt mit dem Luxus an Ceremonien; nimt mit Üppigkeit ab; und einst wäre eine vollige Toleranz möglich.

Darf auch Obrigkeit vors Heil der Seelen sorgen? Responsio Es 30 muß sich diese Frage auf alle Nationen erstrecken: — Kann die Obrigkeit, die von ihrer Religion überzeugt ist, alle andre verbieten? Responsio Nein! denn wenn jede Nation, die von der ihrigen auch glaubt uberzeugt zu seyn, auch den gegenseitigen Zutritt der Gründe vollig untersagt: so wäre aller Zugang der Wahrheit verschlossen. 35 Ein jeder glaubt die Wahrheit zu haben und ist dieser Glaube ein Grund des Verbots: so ist das Recht bei allen Nationen — Also kann die Obrigkeit zwar aus politischen Ursachen aber nicht um des künftigen Seelenheils willen die Intoleranz befolgen. — So sehr recht eine

Religion seyn mag, so groß die Ueberzeugung seyn mag; so folgt doch hieraus nicht das Recht, andern Meinungen den Zugang zu versagen um des Heils der Seelen willen, weil wahre und falsche Ueberzeugung schwer zu unterscheiden. Kann eine Obrigkeit die Religion ausbreiten? 5 Responsio Ja, eine Fortpflanzung einer Wahrheit durch Gründe ist moralisch stets nützlich; (ob sie gleich oft politisch schädlich seyn kann, da auch Wahn oft erfodert wird) aber die Gerechtsame der Menschen erfodert auch Gründe: dies Mittel ist billig; und der Zwang, etwaz vor wahr auszugeben waz man nicht davor hält, ist sehr unge- 10 recht, das krankendste, sehr schädlich nie nützlich als vielleicht einige andere Ungerechtigkeiten aufzuheben.

Gründe vor den Zwang. So bald ich eine Religion als das einzige Mittel der Seligkeit ansehe, so ist es freilich eine Sache der Menschheit ihn aus dem Verderben zu reissen; und freilich sind hier 15 alle Mittel gut; da auch kleine Uebel des Lebens nichts gegen das ewige sind. Folglich sind die Zwangsmittel nicht ungerecht wenn sie Mittel sind; aber korperlicher Zwang uberzeugt nie; eben so wie die Sachsen unter Carl dem Großen. Obiectio: aber die Nachkommen sind auch in einen großen Betracht zu ziehen, die wenn gleich ihre 20 Vater durch Zwang / blos Heuchler wurden, vielleicht gute und wahre 52 Ueberzeugung haben werden, durch eine beßere Erziehung. — Alles dies ist scheinbar; aber kurz

1) Ein jedes Mittel, waz den obersten Rechtsamen der Menschheit entgegen ist, ist nicht gut: nun sind die Menschen alle gleich; und sollte 25 blos die Ungleichheit, der Zwang, das Mittel des ewigen Glücks seyn, so ists ein Mittel der Ungerechtigkeit, waz schon gewalt voraus sezt: 2) dawider regt sich die ganze Menschheit, etwaz behaupten müssen. Aus allem diesen: die Obrigkeit muß in Absicht des künftigen, sich blos der Rechtsamen der Menschheit bedienen: der Gründe, woran 30 jeder Mensch Theil hat. — —

Der gemeine Mann, der nie die Vernunft gebraucht und mißbraucht, muß freilich geleitet werden und also meist historisch; Der wenige edlere Theil, der Gründe gebraucht und mißbraucht, sey nicht blos durch Autorität gelehrt, sondern durch Vernunftgründe unter- 35 stüzzt. Ist die Erziehung recht geschehen, so ist keine Ungerechtigkeit in der Toleranz nothig

1) er wird tolerant erzogen seyn — Irrtum von Verbrechen unterscheiden

2) es wird ihm nicht schädlich seyn weil er durch Vernunft erzogen wird.

Andere zu Meinungen, oder Stillschweigen zu zwingen, ist als eine Moralische Intoleranz so schädlich, da man sich alsdenn nie vor bösen Folgen des Abscheus bewahren kann: —

1) Ein jeder Mensch will seine eigne Meinung allgemein haben Ursachen

2) Man glaubt, alle Moralität gründe sich auf Religion; man haßt also den andern, da man in ihm Bosheit statt Irrtum sieht: Den Geistlichen liegt ob, diese Intoleranz aus dem Herzen zu schaffen: — Man mache die Erziehung zum Keim der Moralischen Toleranz

3) eine große Unwißenheit unterstüzt oft die Intoleranz: da er nicht durch Vernunft antworten kann: so glaubt er ihn als einen Feind, der seine blöße aufdecken wird. Wer keine Gründe vor sich hat ist auf Gegengründe feind; ein Geistlicher, der selbst gepruft, angenommen, wird auch nicht den unwissenden Theologen Haß haben: —

Ja, Moralische Intoleranz ist an sich schon ungereimt; und wenn eine rechte Erziehung allgemein wäre: so konnte auch die politische Toleranz allgemein seyn: jezt aber muß überall die Obrigkeit behutsam seyn.

Den Religionshaß kann jeder gemeine Bürger haben; und wird ein Theologen Haß wenn man ihn als eine Amtspflicht ansieht. Er zeigt aber damit einen Mangel der Gründe, Unwißenheit etc. = Syncretismus da man wahrhaftig wiederstreitende Lehren gleichsam als consentium auszubilden sucht. Er geht selten an; ist gemeiniglich vergeblich und oft schädlich. — Basedow ist synkretistisch —

53 / Jede Religionsänderung ist vergeblich gemeiniglich; und oft schädlich: da sie das Zutrauen auf die Religion bei dem meisten Theil verhindert, der nie seine Vernunft gebraucht und mißbraucht; eine Religionsrevolution ist Staatsrevolution; — So wie die Reformation damals sich gegen den Despotismus auflehnte; so ist nicht stets bei Kleinigkeiten nachher zu beßern: Die Frage bei der Intoleranz ist am besten durch die Regel zu beantworten: wie wenn andre Religionen eben dies Principium befolgten: so würde jedes falsche bevestigt: Ein jeder hält seine Religion vor wahr, und subjectiv ist sie auch wahr: ja in Politischem Verstande ist sie auch objektiv wahr: denn der betrachtet blos das Intreße dieser Welt, ohne sich um die Ewigkeit zu bekümmern. — Ich kann dies auch erweitern: soll ich einen aus einer fremden Religion weniger lieben, so werden alle Ver-

bindungen der Menschengesellschaft aufgehoben Aber die Angelegenheit, den andern kennen zu lernen, erstreckt sich blos auf das Interesse dieses Lebens: da nun das Verhaltniß gegen Gott gar nicht die bürgerliche Verfaßung stört an sich (zwar bei einigen Menschen, wo die 5 natürliche Moralität so schwach ist: aber nicht allgemein zu machen) ja da ich auch 2) das Verhaltniß gegen Gott nicht einmal recht erkennen kann: und überhaupt sinds ganz verschiedene Relationen, die sich nicht berühren. Bayle war großmüthig etc. etc. aber ohne Religion: das Moralische, waz Religion verhindert, kann angefeindet 10 werden, z. E. wenn er aus Leichtsinn etc. etc. Ueberhaupt ist auch die Bestrebung gegen jede Religion schon ehrwürdig wenn sie blos Meinung wäre. — Spinosa hatte Irrtum aber nicht Bosheit. Indessen ist auch die Unbehutsamkeit zu verwerfen, mit der man Säzze ausbreitet, die andere an der Moralität hindern konnen:

15 368.) Der subtile Verfolgungsgeist ist wegen seiner Feigheit noch schändlicher, und gefärlicher

370. Da die Wißenschaften jezt viele Uebel ausrotten können, die sie selbst, oder andere ausschweifende Neigungen der Menschen, gemacht haben: so haben sie jezt den Werth eines Gegengifts z. E. die 20 Philosophie wider die falsche Spizfündigkeit — Sie haben einen negativen Werth, um sich selbst wider aufzuheben, und den luxus, über den schon Seneka klagt zu vermindern: — Eben so ist die Toleranz ein Gegenmittel gegen die Klügeleien der Religion. — Alle Handlungen, die wenn sie zu einem gewissen Grad des Flors kämen, dem 25 grösten Theil entgegen wären: das kann nicht ein Beruf der Natur seyn die uns nicht gegen das meiste wird ungerecht gemacht haben konnen; sondern künstlich, z. E. Wißenschaft und Philosophie kann also nicht der Werth der Menschen und der Zweck der Menschheit seyn: Es hat zwar sehr viel Schein, aber da wenn wir hier gewiße 30 Gaben nicht entwickeln, werden sie deßwegen sich doch einst entwickeln. Sie paßt nicht vor deinen jetzigen Posten; sie mag schimern wie sie will. — Sie hat jetzt blos den Nutzen, daß wir nichts Ärgers machen, / und wenn sie uns sittsam macht: so ists nach Hume blos **54** mittelbar. Die Ausbreitung der Wißenschaften ist also sehr fein aus 35 der Staatswißenschaft zu entscheiden; denn an sich ist sie zu vermindern.

371.) Man muß sich bei gewissen Tugenden schämen: nicht der Tugenden selbst wegen, sondern des Verdachts der Heuchelei z. E. bei dem Gebet, wobei man getroffen wird.

Wenn wir gleich nicht Patrons der Laster seyn sollen: so müssen wir auch nicht Laster erweitern. Ist man ganz und gar lasterhaft: so kann man nicht gebeßert werden: so wenig, als ein Arzt einen ganz abgeschnittenen Finger, und der Gärtner einen ganz verdorten Baum. — Man entschuldige also das Böse zwar nicht gegen die Lasterhafte selbst, entschuldige aber gegen andere, um bei ihm ein Patron des kleinen Rests von Gutem zu seyn.

372. Man muß nicht Tugend lächerlich machen. Nach der Ohngötterei ist nichts schändlicher, als die Verzweiflung an aller Tugend: Es ist ein leeres Gewäsch von der Tugend seiner selbst und andrer, und ich überhebe mich ihrer etc. weil sie ein Unding ist: Vielleicht ist Ehrsucht, oder Liebe zur Paradoxie etc. Diese Muthmassungen sind vor wirklich Tugendhafte die gröste Beleidigung: und sie geht mit der Atheisterei in gleichem Paar. —

Die minderen Grade der Wißenschaft sollen wir nicht gering achten etc. die geringern Grade der spekulativen Wißenschaften sind schädlich; und die Anfänge sind lieber völlig zu vermeiden. Brauchbar werden sie nur in ihrem Ganzen: — Aber halbkluge Metaphysik ist schädlich: — Aber es gibt Kenntniße, die von andern nicht in Graden sondern Art unterschieden z. E. Erkenntniß durch Erfahrung ist ganz zu separiren von Spekulation: — Sittlichkeit durch Beispiele beßer als System, und hier kann die sinnliche Ueberzeugung vor sich schon sehr nützlich: ja an sich weit nutzlicher als die Spekulation selbst seyn, da die historische Kenntniß der gemeinen Vernunft oft vollig gnug ist — Aber halbe Kenntniß durch Eitelkeit erworben macht aufgeblasen, unklug abgeschmackt im Urteilen — die Wahrheit der Ueberzeugung kann oft sinnlich und nicht eben spekulativ seyn: so auch in der Moral.

375. Der Aufwand — eine gewiße Gattung des Luxus — ist nicht zu widerrathen: wenn der reiche und karge verglichen: scheint jener einen Vorzug zu haben: denn blos der geschwinde Cirkellauf auch weniges Geldes ist das Wohl: weil es alle beschaftigt; so raubt ein Karger dem Staat, waz er nicht ausgiebt; — denn jede Einnahme ist gleichsam ein Kontrakt, auch andre zu beschäftigen: — Ein reicher, der sonst nicht ungerecht ist, ist doch ein Dieb 1) weil er dem Publiko sich ganz und auch Aufwand schuldig ist 2) weil er seine Enthaltsamkeit blos dadurch zeigt, daß er nicht viel Geld verwahrt. Der Luxus scheint hier zwar besser zu seyn; aber Roußeau antwortet dem Hume, es ist wahr: der Luxus beschaftigt Arme; aber es wurde keine arme ohne Luxus geben: und der Luxus kompensirt seinen eignen Schaden sehr

schlecht. Unrecht werden unnützliche leute unterhalten, die so wie unnütze Hände sind; indessen / werden die nützlichen Leute in 55 Armuth darben: —

Freigebigkeit: Gerechtigkeit ist sehr im bürgerlichen und 5 Natürlichen Verstande zu unterscheiden. Nach dem Bürgerlichen Begriff, ist der andre mir alles nach den Gesetzen schuldig; z. E. der Bauer ist viel seinem Herrn schuldig; aber nach der Natur nichts; Ich bin ein Müßiggänger und will andre arbeiten lassen: — So edel auch die Vorschriften zum Edelmuth klingen: so machen sie blos 10 Chimären von Tugenden. — Blos das Bild der Gerechtigkeit der Natur, der natürlichen Schuldigkeit macht wahre Tugend. — Auch autorisierte Ungerechtigkeiten sind blos Laster der Natur; = Alles im gemeinen Wesen geht darauf: dem Mächtigen, Reichen wider die Nidrigen Armen zu helfen: — Es ist ein gewisser Grad von Wohlfart 15 blos möglich durch viele Hände; so ist nach unsrer Politik das blos ein florisantes land, wo der Ueberfluß auf einen Kreis von kleinem Umfange zusammengebracht ist, z. E. Frankreich florirt, denn es glänzt der Hof, die Akademie, Paris; — auf dem Lande Armuth. Hier sind einige freigebig; weil auch schon Unterdrückte ihre Rechte 20 vergessen: — Wohl! nicht Schuldigkeit sondern Verpflichtung der Natur: — Und das Geschenk ist blos angenehm; das andere emport einen edlen Arbeitsamen Armen

377. Man muß durch die procrastinatio seine Freigebigkeit vermindern; sie muß geheim seyn; denn

25 1) Eitelkeit muß nicht die Triebfeder seyn.

2) einen jeden elend großen Mann hält die Gnade verbittert.

378. Die Schönheit der Tugend; z. E. die Umgänglichkeit, nicht eigentlich die grossen Pflichten der Tugend sondern kleine Angelegenheiten des Lebens. — Umgang ist die wahre Würze des Lebens, und 30 macht den würdigen Menschen nutzbar: und wenn gelehrte nicht con versabel sind so komt es entweder von der assiduitas her, oder von der Verachtung der Gesellschaft und diese gründet sich auf den Mangel der Weltkenntniß: und des Werths der Gelehrsamkeit: Der Gelehrte muß conversabel mit allen Ständen seyn, da er außer aller ihrer Sphäre 35 ist, vor die Hohen nicht zu tief, vor die geringen nicht zu hoch. Er ist ein excolirter Mensch und also am besten zur Conversation, da er seine Moralität und Kenntniß am meisten zu Gesprächigkeit brauchen kann: — Nach dem Umgange schmeckt wieder das Glück der Einsamkeit: und es komt darauf an, in der Einsamkeit glücklich zu seyn, als-

denn ist er auch von der Gesellschaft independent; allein unsere schon empörte Sehnsucht scheint doch nicht durch die Einsamkeit beruhigt werden zu können; und bei der Erschöpfung der Kräfte wäre Handarbeit hier gewiß sehr nothig; die Umgänglichkeit kann so ausarten, daß die Gesellschaft unentbehrlich ist; insonderheit bei jungen Studirenden; bei denen dadurch aller Geschmack der Wißenschaft aufgehoben wird. Sonst lernt man Menschen kennen: gewinnt freunde sich zum besten; kann Nutzen ausbreiten: — Eine Misanthropie, als Ueberdruß, komt aus Vereckelung des Umganges; aber einer, der nicht sterben will, muß sich nicht von der Gesellschaft trennen.

56 / Gesprächigkeit: nicht jeder hat Kenntniß und leichtigkeit sich zu besinnen auf das schickliche, andere hängen ihren eignen Gedanken nach; sind aber dadurch nicht an ihrer eignen Stelle. Faselhafte leute sind also die beliebtesten, wenn sie sonst klug sind; ein immer weiser ist zur Last, denn die andern müssen sich nach ihm richten: und b) lauter solche Altklugheit zeigt Verstellung; wer lauter Kluges sagt, zeigt blos seine beste Seite: —

ist einzuschränken

1) man führe nicht immer den großen Ton der Gesellschaft. Ein jeder will sich horen und hören laßen:
2) sey nicht bei Kleinigkeiten ausführlich die Gähnen machen

Weibergesprächigkeit ist sehr angenehm —; da wir von Weibern erzogen werden, so bekommen wir durch diese Gesprächigkeit eher Begriffe da 2) ernsthafte Männer dadurch sehr von der Geschäftigkeit erholt werden; — Ihre Medisance ist nicht Schmähsucht, sondern vielleicht blos Langeweile, die aus ihrer Neigung auf alles Schone aufzumerken, entsteht.

Anständigkeit ist der optische Schein der Tugend, da man
1) Grundsätze nicht sehen kann
2) nicht immer Falle vorkommen wo ich Tugend beweisen kann: so muß Anständigkeit eine nicht zu verachtende Nebensache seyn die dem Werth zum Wohlgereimten Schmuck dient; wir machen ihn zur Hauptsache

Sectio 11. p. 236. Der innere Werth der Sache ist freilich das vornemste; aber die außerliche Schönheit muß auch dazu kommen; doch nur zulezt; so wie das Gebäude erst Vestigkeit bekomt; so auch die

Handlungen erst tüchtig, denn schön; Indessen ist 1) unsere Erziehung so verkehrt, daß die Anständigkeit, das Schicken und nicht Schicken das erste ist, und daraus werden Betrüger, Heuchler, die häßlich sind, und schimmern: 2) auch in der Moral muß man die Anstän-
5 digkeit sehr entfernen, daß sie nicht Grundsaz wird, und erste Triebfeder; und ist diese blos eine Folge von Wahn, so wird die wahre Moralität vergessen: — Die Regel der Anständigkeit ist vor beide Geschlechter unterschieden: die Ehre des Mannes in ihm; des Weibes im Urteil des Mannes; daher ist dies das schöne Geschlecht, und die
10 Anständigkeit ist bei ihnen nie zu verachten: ja nöthig; da sie und ihre Glückseligkeit blos leidend ist: so auch die Grundsätze der Ehre außer sich, sie muß gewählt werden: der Mann muß wälen: — bei den Männern ist Anständigkeit meistens der Tüchtigkeit entgegen: sie sind übelgekleidete Weiber: unser Säkulum ist die Zeit der Anständigkeit
15 das alte war der Rechtschaffenheit.

Verbindlichkeit da ich, ohne Dienste zu thun, den andern Willfährigkeit ablocke. Das Frauenzimmer hat diese Zauberkraft, auch ohne ihre Geschlechterbezauberung: da sie viele kleine Gefälligkeiten zeigen. Ein Vornehmer obligirt, wenn er seinen Stand verbirgt: —
20 Gesinden muß man wenig Lohn, aber öfter Geschenke geben. / Blos 57 Gutherzigkeit obligirt: — Insinuant, die äußerste Geflißenheit sich andere zu obligiren ist bei dem Manne nicht edel; bei dem Weibe coquetterie. Es gefallt nicht

1) es ist nicht mehr naiv und edeleinfältig die Mühe darinn miß-
25 fallt

2) beim Mann scheints, daß er sich nicht gnug zu schätzen weiß.

Gegenteil: das Frauenzimmer muß insinuant seyn auch blos den Umgang zu unterhalten: 1) weil sie schwach sind, und unsere Ernsthaftigkeiten nicht assequiren: — das Frauenzimmer aber waz gar
30 zu sehr insinuant ist, verachtet man — Petit maitre und Petitmaitresse suchen blos mit den Neigungen der Männer zu spielen: sie sind sonst ganz kalt; die elendesten Eheleute; sie sind blos in sich verliebt; und zu den serieusen Pflichten der Einsamkeit sind sie nichts; da sie blos Talente der Gesellschaft haben:

35 Politesse Geschliffenheit lernt man aus der Welt; aber nicht vom Hofe, wo man étourderie und fierté lernt, sich selbst zu zieren, den hohen Ton zu führen.

Purismus: gar zu großer lockt den Zuruf aus: Seht die Frauenzimmer die blos mit Ohren keusch sind:

Lächerlichkeit. Lachen ist eine Wirkung der Gesundheit wesentlich: sehr aufheiternd; daß ein lachender Abend, lachende Historie angenehmer in der Erinnerung ist, als sonst etc. Nur nicht abwesende und 2. anwesende Freunde müssen sehr den Ton der Achtsamkeit abwarten: — und so gar über ehrwürdige Dinge ist albern: 5

Sonderling ist mancher, nicht weil er sich bestrebt, sondern weil er nicht gemein seyn kann; außerordentliche Personen, von nicht gemeinem Schlage sind nicht zu verachten; der Sonderling bestrebt sich es zu seyn; und er zieht zwar freilich die Augen auf sich aber wider sich etc. — Es ist der beste Probierstein des Umgangs; mit 10 Sonderlingen, die es durch sich sind, nicht aus Affectation gut umgehen zu können: — wer 10. Franzosen gesehen hat etc. Aber in freien Staaten z. E. Engelland: Holländer sind sie alle wegen des Nutzens auf einen Schlag: Wo es viel Sonderlinge gibt sind auch viel Leute von sonderlichem Werth; — Leute von gemeinem Schlage sind von 15 gemeinem Werth.

Zu leben wissen: so seine Handlungen einrichten daß man das Leben geniesse; jetzt heißts: wenn er nur so scheint, als wenn er sein Leben geniesse: Der Mensch weiß etc. der in der Einsamkeit sich aussteht; der das Gefolge der Großen verachtet weil er sich selbst zu 20 hoch dazu schätzt; — Denn die meiste Lebensart raubt den Genuß des Lebens. — —

Wir haben gegen kein Wesen eine Pflicht, als gegen ein vernünftiges Wesen. Außer dem Menschen sind noch Wesen um uns? etc. etc. Wenn die Vernunft auch die Möglichkeit solcher Wesen 25 58 außer uns zeigt: so weiß sie nicht, ob sie bei / uns sind: unsre Erde ist voll an sich: Da nun das Daseyn solcher vernünftigen Wesen nicht bekandt ist: so auch nicht Pflichten: — Die Pflichten gegen andere Geister außer uns, sind gar nicht Philosophisch; — belehrt die Offenbarung so zeigt sie auch Pflichten etc. etc. 30

Theurgie war blos bei den Heiden aus Wahn etc. etc. —

Magie scientia admirationem excitandi per prodigia etc. Viele schienen der Magie verdachtig zu seyn — Die natürliche Magie erfodert, daß bei allen Vorfällen ich eines beßern berichte, denen, die es über meine natürlichen Kräfte halten, meine natürlichen Ursachen 35 und Mittel entdecke.

Magia praeternaturalis ist der Betrug eines ganzen Jahrhunderts gewesen. Ein rechtschaffner Mann abstinire von aller Magie; sollte

er auch so einfaltig seyn sie zu glauben; — Die Voraussetzung ihrer unbekandten Eigenschaften soll uns alsdenn schon abhalten, sie in unsere Handlungen zu mischen — Es ware blos eine Versuchung Gottes; — Man enthalte sich von allem Grüblen über Geister; denn
5 werde ich mich jetzt anders verhalten:

Geisterfurcht: wird sehr vermindert, durch die Wiederleger der Historie und die Einschränkung ihrer Kraft auf Erden. Gesezt aber man sezze auch ein großes geschäftiges Spiel bei ihnen zum Voraus: so habe ich über meinen Standpunkt keine andere Bestimmung und
10 Gewehrleistung zur Sicherheit und zu Handlungen, die Güte des, der mich setzte in die Welt: Wenn ich rechtschaffen handle; so mag es Geister geben, oder nicht etc. etc. Indessen bringen sich immer die alten Schrekbilder der Erziehung zurück; — Waz soll ich mich vor Seelen der Verstorbnen fürchten; nach weniger Zeit bin ich auch
15 unter ihnen; eine kleine Scheidewand; und habe ich mir auf denn waz böses zu besorgen? bemengt euch wenig mit dem Geister Gedanken; beschaftigt euch mit Menschen: seid ihr wohlthätiger Geist; sucht böse Geister gut zu machen. Wer sich unter Geister verirrt, verliert sich aus Menschen

20 Es scheinen doch noch die Dinge die um uns sind, Pflichten zu erheischen? Responsio z. E. das Vniversum zu betrachten; hier habe ich nicht erga res, sondern propter res gegen Gott; aus der Beziehung und meiner natürlichen Bonität — Aber Thiere? da ich doch gegen sie unmittelbare Zwecke habe, so daß sie Moralische Gründe seyn
25 können: — Wenn ich aber nicht meinet- und nicht andrer wegen, sondern blos unmittelbar: — z. E. wilde Ziege, Hund: eigentlich keine eigentliche Pflicht / gegen Thier: — Das Wesen, waz gar keine Morali- **59** tät hat, ist nie Zweck sondern stets Mittel: der Mensch kann absolute gut seyn, die andern Dinge alle respective gut; der Mensch hat den
30 punkt der Vollkommenheit in sich; — blos vernunftige Wesen sind Zwecke des vniversi, und sie sind also nie Mittel der Verbindlichkeit.

Sinds nicht Ungerechtigkeiten, außer Bedürfnissen Thiere zu martern etc. Responsio nicht Ungerechtigkeiten gegen Thiere; die empfinden nichts bewust; aber wohl Ungerechtigkeit gegen die
35 Menschliche Natur, da ich die feinste Sympathie beleidige; und dies lezte Mittel des Gefühls ausrotte, welches Mitleiden heißt: so wird es in der Folge der Zeit auch stumpf seyn gegen Menschen: — Athenienser straften die Undankbarkeit gegen Esel nicht unmittelbar da er nicht seine vorige Dienste weiß; sondern die Undankbarkeit uber-

haupt; die der Wurde der Menschlichen Natur entgegen war, und seine Empfindung stumpf; — siehe Grausamkeit in Hogarths Kupferstichen: erst gegen Thiere; ⟨*bricht ab*⟩

Der Methoden zur Moralischen Verbeßerung sind 2.

1) die eine ist schwer, und die Tugend wird erhaben: also auch seltner: weil die hypothetische Nothwendigkeit hier kleiner ist

2) die eine ist leicht: viel Physisch Gutes viel schöne Tugend; aber nicht wahre erhabne: so ist unsere Erziehung; da an sich der Mensch gut ist; so sind sie auch an sich nicht schlecht, aber wenn sie zu Grundsäzzen werden, so entstehen Phantastische Wünsche daraus; auch z. E. nach einer reinen Moralität die hypothetisch unmöglich ist, da die Leidenschaften schon so weit aufgekeimt sind. Es ist auch eine Versuchung Gottes, zu dieser Moralité, seine besondere Mitwirkung zu haben. Da das Verderben nicht natürlich sondern künstlich ist: so ist auch ein gar zu großer Zweck phantastisch. Das Verderben lag blos der Möglichkeit nach im Menschen; in seiner Schwache als Vernunftthier: — Die Moralität muß leicht seyn, um häufig zu seyn weil

1) die Sinnlichkeit die Moralität überwiegt; Ich muß meine sinnlichen begierden also nicht wachsen lassen; und darnach brauche ich viel Moralität um sie zu überwiegen; dieser einfältige Zustand des natürlichen Guten ist zwar nicht Tugend weil sie leicht, natürlich; nicht aber durch Stärke ist; — der Mensch kann gut seyn ohne Tugend; verständig seyn ohne Wißenschaft, zufrieden seyn ohne belustigung. Je mehr ich Pforten zum Vergnügen habe; je mehr zum Schmerz; so viel Chorden vor das eine; so viel vors andere; und da es mehr dran liegt nicht zu verlieren als zu vergrößern:

2) da das Vermögen größer ist die Neigungen zu erweitern, als sie zu befriedigen: —

Der Luxus im Erkennen, Genießen, und Thun wächst parallel: **60** / Tugend ist eben so ein Luxus als Laster; und dies ist im Zustand der Einfalt eigentlich gar nicht zu begreifen, weil ich keine Hinderniße davor habe: Er thut Gutes, ohne zu wißen, waz Gutes ist, so wie der bürgerliche Edelmann Prose redete, ohne zu wißen, waz Prose ist. — Jezt im Luxus sind Freundschaft Resignation meistens leere Wörter, die mit der wilden Zeit der Griechen ausstarben. — Man schaffe ab 1) alle Uebel des Wahnes etc. denn sie machen der Moralität am meisten Abbruch: solche sind 2. Ehre und Geiz: auch die grobe Wollust ist doch reell; aber unmittelbar sind Ehre und Geiz närrisch und es

sind auch nicht mehr Narren als sie möglich. Die übrigen sind Thoren: Sucht reelle Güter ohne Phantasterei — Ehre macht unglücklich im Physischen, verderbt im Moralischen. Geiz ist das närrischste; und auch gar nicht zu heilen: wegen seiner Scheingründe; erst spart er um zu sammlen; darnach gewöhnt an dies, sieht er einem einfaltigen Menschen ahnlich der, viel entbehrlich ansieht; aber er *scheints* blos, da er nach seiner Neigung, so viel bedarf, und nach seinem Gebrauch, doch nichts bedarf, weil er nichts braucht. — Junge sind indeß selten geizig, und alte nicht zu beßern; Nach abgelegtem diesem Scheinwahn, ist der gröste Schritt zur Tugend gethan: denn das übrige lernt man schon aus den Folgen verabscheuen. Da der Mensch zur Leichtigkeit so schwer hat zurück zu gehen: da ich ihm so viel beliebte Neigungen raubte, die künftige Belohnungen nicht ersezze: so suche sie ihm zu ersetzen, durch das Gefühl der Freiheit: suche einem jeden gleich zu seyn, von keinem abzuhängen. Du wirst Meister von dir, deiner Zeit, deinem Amt seyn und blos vom Gesez der Nothwendigkeit regiert werden; denn Amter feßeln nicht so sehr als eigne Wahnsachen; — Ein Kind wird vor die Freiheit alles aufopfern: diese muß man excoliren, nicht ausrotten, es wie einen Freigebohrnen erziehen, unabhängig von den Mengen der Menschen, Sachen

§. 332.) *Procrastinatio* komt daher weil 1) das Gegenwärtige feßelt 2) das Künftige leichter scheint; dies ist aber Illusion, weil nicht die Sache selbst sondern blos die Weite betrügt; — Nun procrastinando finden sich endlich so gar incomplete Begierden ein daran ich selbst zweifele, und die nie geschehen: — Mit dem Anfange der Woche, der Jahreszeit etc. etc. Ist die begierde aber ohne Hofnung so ist sie nie thätig: —

333. Lasterhaft zu bestimmen ist schwer; nicht Moralisch gut ist noch nicht lasterhaft / aber Fertigkeit? — Moralische Thorheit ist noch nicht Laster; denn hier uberwiegen blos die sinnlichen Begierden; — Bei dem das böse noch mit Misbilligung geschieht, der ist eigentlich noch nicht Lasterhaft. — Blos der das böse ohne Misbilligung thut und der ist nie zu beßern; — Nur der durch Thorheit nicht tugendhafte ist nicht lasterhaft; falsche Moralische Maximen machen blos lasterhaft da sie das Moralische Gefühl ganz betäuben, das böse beschönigen, und endlich die Selbstprüfung vollig unterlaßen, wenn ich nicht mehr meine beßerung einsehe:

Hofnungslosigkeit im Moralischen ist 2fach die *Verwilderung* und die *Entkräftung*

Brutalität: Wollust, Saufen Schreihälsen: diese ist nicht das Laster unserer Zeit sondern vielmehr Effeminatio, da alle Rechtschaffenheit vorbeigegangen wird, und alles blos Anstand dieser ist blos Schein; wenn das Wesen daraus gemacht wird: so ists falsch und oft entgegen: Dies ist der Stand der Schwäche, da man nicht 5 einmal zu großen Lastern, noch vielweniger zu großen Tugenden fähig ist. Dieser ist ärger als der Zustand der Brutalität, denn der leztere ist blos daher, weil man nie an Tugend gedacht hat; und dieselbe Kuhnheit die lasterhaft ihn machte, kann ihn nach der Resipiscenz stark in der Tugend machen: — bei einem enervirten Leben aber hören 10 alle Grundsäzze, so gar des Lasters auf, und beinahe verschwindet die Receptivität der Tugend; Er ist blos ein Anhängsel des Scheins; so wenig tugendhaft zu machen, als man auf das Waßer das Siegel druckt. — Der Zustand, da man sich besof war beßer, als unser nuchterne, damit man nur andre betrugt. Jenes Laster war wenigstens 15 männlich. — — Der Zustand der Sicherheit 1) daß man nie denkt an die Gefahr z. E. bei Brutalen 2) da man nach einem verblendeten System sicher ist z. E. Weibisch. status bonorum motuum ist gefährlicher als der keine gehabt hat; denn man glaubt, chimärisch, daß man wache: der Zustand der Verstockung bei den bestialischen 20 ist bei den Weibischen die Moralische Blödsinnigkeit; da sie bei jenen Dollheit ist; und diese kann eher als jene geheilt werden. Mit Sadducäern war leichter als Pharisäern zu beßern, und die Methoden sind ganz verschieden Es gibt sehr viele Psychologische Zufälle und Selbstbetrüge; man komt auf Gefahren, und denkt, sie verderben sein Blut, 25 da sie doch kommen vom Verderben des Bluts; so auch wird der Kampf, der aus dem Korper komt vor Bekehrung gehalten, und nach dem das Uebel gehoben ist: glauben sie die Moralität gehoben.

Man muß nicht blos Mensch, sondern auch Geschlecht und im Geschlecht, Alter betrachten Kindheit, Mündigkeit, Männlichkeit 30 — Alter, Abnehmend Kindheit infans, puer bei den Alten: uberhaupt, daß der Mensch blos leidend leben, blos von andern sich unterhalten; (daher sind Weiber stets Kinder, und viele Männer auch) 1) weil die Organe noch nicht ausgebildet sind 2) Verstand noch nicht; dort nicht Kraft, hier nicht Mittel. Unsere Kindheit ist länger als bei den Wilden 35 denn die bilden eher aus 1) die Organe 2) Verstand; jenes durch Uebung, dies durch Erfahrung — das gesellige Leben hat die Tüchtigkeit jeder einzelnen Person sehr zu Grunde gerichtet; insonderheit bei uns; so wie Bücher das Gedächtniß, und Pulver Tapferkeit zu

Grunde gerichtet. / Zwar bekomt der gesellschaftliche Mensch mehr 62
allgemeine Begriffe, aber diese sind nicht Verstand; sondern blos
Phantasie; nicht Erfahrungsurteile, sondern Vernunfturteile, diese
sind fremd künstlich unbrauchbar: — der natürliche Mensch hat mehr
5 Verstand und wenig und spate Vernunft, der gesittete Mensch hat
viel Vernunft und wenig Verstand; zur Selbsterhaltung gehört aber
nicht Vernunft, sondern Verstand; über das, waz unmittelbar in
meinen Erfahrungen ist: und da ist der Wilde nicht lange Kind. Wie
kann die Natur den Menschen zum Narren gemacht haben, daß wenn
10 sich die Triebe zum Weibe (Mannlichkeit) entwickeln, bei uns man
noch ein Kind ist; nach der Natur ist man alsdenn schon machtig; —
man muß ein Kind nicht als Jüngling erziehen, sondern als Kind;
da ich die Natur nicht ändern kann; und dies durch eigne Erfahrung;
nicht durch erzalung andern, dieß macht sehr abhängig und oft falsch.
15 Unsere Erziehung ist also bei uns negativ, die Vernunftbegriffe zu
removiren (bei dem Wilden dies nicht nothig, der sie nicht hat)
Daher 1) nicht Abstrakte Begriffe 2) Begriff der Sittlichkeit, der sich
auf Freiheit gründet, und diese fuhlt nicht das Kind. Verbindlichkeit
komt blos dem zu, der sich complet eigen ist, und das ist blos in den
20 Jahren der Selbsterhaltung etc. Gehorsam nicht; sondern das Gesez
der Nothwendigkeit. Daher 1) mit Kindern nicht vernünfteln; über
warum? denn es hangt absolut von mir ab. So bald es wächst; so
entwickelt sich die Freiheit Gradweise und ich muß 2) das Gesez
der Nothwendigkeit nicht so ausbreiten, daß es sehen kann, es ge-
25 schehe alles aus Kaprice: blos wegen des Gesez der Nothwendigkeit;
— sondern deutlich und ohne Pardon, ohne Ausnahme; — Seine Frei-
heit einzuschränken ist sehr schwer ⟨*bricht ab*⟩



II

Praktische Philosophie Powalski



Prof. Imman: Kants
Practische Philosophie

Gottl. Powalski
Rector Schol: moewing:



Inhalts-Anzeige.

/ Einleitung in die praktische Weltweisheit

Die Philosophie ist entweder theoretisch oder practisch. die theoretische zeigt die Möglichkeit der Dinge, die practische betrachtet die Möglichkeit derselben durch die Anwendung unserer Willkühr, oder wie sie durch uns möglich sind. Die Philosophie ist keine historische 5 Erkenntniß. Ueber das was man historisch erkennt kann man sehr wohl philosophiren. Wenn man über die Handlungen der Menschen die uns die Historie erzehlet, philosophirt, so ist das zwar eine schwere Unternehmung, aber dabei auch das einzige nüzliche was die Historie hat. — Die Philosophie ist eine Erkenntniß durch den Verstand und 10 Vernunft, und hierinn ist die Mathematic mit ihr einerley. Die Mathematic hat zum object die Quantitaet, sie fragt wie viel mal ein Ding in dem andern enthalten sey. Das Object der Philosophie ist aber die qualitaet; sie frägt was die Dinge seyn ?

Die Natur-Wißenschaft betrachtet auch die Möglichkeit der Dinge, 15 die Sinne lehren uns zwar was wirklich da ist, man kann aber auch darüber philosophiren, wenn man zE. die Möglichkeit wie sich die Pflanzen und Thiere procreiren und wachsen betrachtet, welches doch noch kein Philosoph hat einsehen können. Die Möglichkeit der Dinge an und vor sich selbst handelt die theoretische Philosophie ab, und wie 20 2 sie durch unsre Kräfte möglich sind, betrachtet die practische / Weltweisheit. Die Wißenschaft welche die Regeln des richtigen Gebrauchs in Ansehung der Gegenstände enthält ist pragmatisch, oder eine Lehre der Geschicklichkeit — Diejenige Wißenschaft, welche die Regeln des richtigen Gebrauchs des Verstandes an und vor sich 25 betrachtet, ist die Logic:

Die practische Philosophie enthält

1. die Regeln der freyen Anwendung der freyen Willkühr in Ansehung der Gegenstände.

2. Die Anwendung der freyen Handlungen an und vor sich selbst. 30

Die Regeln nach welchen die Bedingungen der Willkühr überhaupt bestimmt werden, handelt die Moral ab, die practische Philosophie enthält die Regeln der Geschiklichkeit.

Das Wort practisch kann in zweyerley Sinn genommen werden
a insofern das Object der Wißenschaft die praxis ist und in diesem Fall wird eine solche practische Wißenschaft der Theorie opponirt.
b insofern sie die Ausübung der Regeln veranlaßt, oder sie ist diejenige deren Regeln sich in der Anwendung zeigen, in diesem Sinn wird solche Wißenschaft der bloß speculativischen Erkenntniß opponirt. Die Lehre daß es eine andre Welt gebe, ist theoretisch, den Folgen nach ist sie aber practisch. Speculativisch ist eine Wißenschaft die gar keine Folgen auf die Handlungen hat. Die Betrachtung Gottes ist allerdings eine Erkenntniß die practische Folgen hat; es giebt aber dabey auch gewiße Speculationen, die man sich oft unnöthig macht. Die Wißenschaft aber heißt practisch wenn sie die praxin / zum Object hat. Eine und dieselbe Wißenschaft kann practisch und theoretisch seyn. zE. bey einem Juristen die Erkenntniß der Jurisprudenz practisch als ein Object, aber speculativisch in Ansehung der Wirkung. Viele disciplinen werden mit dem prächtigen Namen praxis belegt, ob sie gleich oft müßige theorien sind. Man glaubt oft man behandle die practische Philosophie, weil sie zum Object die praxis hat, alles sind aber lauter theorien: man lernt unterscheiden, von der Tugend schön reden und critisiren, es ist eben so wie die Aesthetic eine bloße Beurtheilung, Man muß sich ja nicht durch die Nahmen hintergehen laßen. Die theoretische Beurtheilung der Handlungen nennt man die praxin im Gegensaz der theoretischen Wißenschaft wo nicht das freye Verhalten der Menschen zum Object ist. Allein obgleich der Gegenstand practisch ist, so ist doch eine andere Frage, ob die andern Wirkungen practisch sind ob uns die Regeln in den Stand sezzen so zu handeln? Nein es sind lauter speculationen der Sitten. Es ist nichts als die Unterweisung das sittlich gute vom bösen zu unterscheiden. Es ist ein großes Unglück, daß es mit der Logic auch so beschafen ist. Wir haben eine practische Geometrie, Mechanic, die uns die wirkliche Ausübung lehren. Bei der Moral ist die praxis das Object und nicht der effect. Die Logic lehrt sozusagen von der Vernunft zu reden, nicht die Vernunft auszuüben. Es ist also dabey ein Mangel und das ärgste ist, daß man den Mangel nicht gemerket hat. Man muß nicht bloß das Object, das ist, das sittliche Verhalten, sondern auch das / Subject das ist den Menschen studiren, das ist nöthig, man muß sehen, was sich im Menschen für Hinderniße der Tugend finden. Der erste Theil der Moral enthält die Criteria die diiudication deßen was practisch gut und böse ist. Die practische Philosophie hat also auch einen

theoretischen theil, was blos der Speculation opponirt wird. Der *zweyte* enthält die Regeln und Mittel der Execution. Mittel wodurch ein Wille der nach Regeln abgehandelt wird möglich ist. dieser zweyte theil ist der schwerste, weil man den Menschen studiren muß.

Die practische Philosophie in so fern wir sie bemerken und betrachten

a *objective* welche die Mittel vom guten Gebrauch der Regeln enthält zE. wie der Mensch sich verhalten soll.

b *subjective* sie handelt vom würklichen Gebrauch der Regeln zE. wie der Mensch sich verhält nach seinem Vergnügen und Wohlgefallen.

Die Menschen beurtheilen ihre Handlungen mit ungleich guter Willkühr, sie mißbilligen daher auch oft ihre eigne Handlungen. Eine practische Wißenschaft kann seyn (das ist deren object ist was man thun soll) 1 *der Geschiklichkeit* 2 *der Klugheit* 3. *der Sittlichkeit*. Bey jedem Gebrauch des Willens haben wir

a auf die Bestimmung der Zwekke und

b auf die Bestimmung der Mittel zu sehen.

A. In Ansehung der Zwekke betrachten wir die Mittel zu bloß möglichen Zwekken zu gelangen. Die practische Wißenschaft die davon handelt ist eine Wißenschaft der Geschicklichkeit zB: einen Trog zu meßen, eine Landschaft zu zeichnen etc. Die Geometrie lehrt nicht daß man solche Zwekke haben werde, sondern sie zeigt die Mittel, wie man einen solchen Zwekk erhalte, wenn sich der / Fall ereignet. Man könnte zu solchen practischen Lehren auch die Betrügerey rechnen. Die Aeltern sind nicht viel darauf bedacht, das Herz der Kinder zu bilden, sondern darauf, daß sie sich Geschicklichkeit erwerben, damit sie alle mögliche Zwekke die etwa entstehen könnten. erhalten. Die Natur hat gewolt, daß jeder Aelternstand bemühet seyn soll, seine Art zu unterhalten, das geschieht bey den Menschen durch *Geschicklichkeit*. Man denkt der Mensch kann so gut seyn als er will, denn das steht doch in seinem Willen. Es beruhe bloß auf seiner Willkühr, aber Geschicklichkeit muß man erst lernen. Gute Zwekke zu wählen (denkt man) steht in unsrer Gewalt. Allein die ausgebreiteten Lehren der Geschicklichkeit muß man lernen. Alle Regeln der Geschicklichkeit sind problematisch, die Sprachen sind lauter Mittel zur Gelehrsamkeit zu gelangen. Die Psychologie ist ein organon von allen

Wißenschaften ein Werkzeug zur Gelehrsamkeit. Der sich dieser Mittel gut zu bedienen weiß, heißt geschickt und nicht klug, denn er kann sich oft die beste Zwekke wählen.

B. Die Erkenntniß der Mittel zu den Zwekken zu erlangen, die man 5 beim Menschen nothwendig annimmt und voraussezt, heißt die Klugheitslehre. Es gibt einen Zwekk den alle Menschen haben, das ist die Glückseeligkeit, das ist nun aber ungewiß, was ein jeder für die Glückseeligkeit hält. Man muß erst die requisita der Glückseeligkeit zergliedern. Manche irren schon im Zuschnitt. Sie suchen 10 Ehrentittel ohne Aemter, die ihnen aber so unbequem sind, als den FrauenZimmern der Reifrock — Wie man zu der Glückseeligkeit gelanget, lehret die Klugheitslehre.

/ C. Die Lehren der Sittlichkeit; das ist die Moral 6

Sie zeigt welche Zwekke wir uns sezen sollen. Sie ist eine Unter- 15 weisung, sich gute, nicht mögliche auch nicht beliebige Zwekke zu wählen. Zwekke die von den Neigungen der Menschen festgesezt werden, machen nach ihrer Meinung zwar die Glückseeligkeit aber nicht die Vollkommenheit aus — Klugheit beweist man an einem Gegenstande der nicht in unsrer Gewalt ist. ZE. wenn man sich einen zum 20 Freunde machen will. Das Höchste Wesen nennt man ein weises nicht kluges Wesen, denn es steht alles in seiner Gewalt. Der Mensch fordert überall Klugheit und eine Vollkommenheit, der Zwekk mag seyn, wie er wolle, wenn nur die Mittel ihre Vollständigkeit haben. Man ärgert sich dahero so gar wenn ein verschmizter Dieb durch einen dummen 25 Streich die ganze Sache verdirbt. Aus eben der Ursache kommt es, daß wir, wenn jemandem ein Knopf am Rock fehlet, die Augen von dem Fleck nicht wegbekommen können. Also führen die Aufführungen der Klugheit und Geschicklichkeit ein Wohlgefallen bey sich, dasjenige bey der Sittlichkeit gehet auf den Zwekk und die Absicht wenn 30 auch die Mittel nicht gut gewählt sind. Dies ist die Lehre der Zwekke. Die Lehre der Sittlichkeit enthält nicht die Zwekke, die wir haben, sondern die wir haben sollen. Was zur Glückseeligkeit dienet, das vergnügt. Reichthum will jedermann. Die Tugend im Gegentheil gefällt Jedermann, sie vergnügt aber nicht. Was man begehren und 35 wählen soll, das ist gut, das sind gute Zwekke. Was man wählt ist angenehm und vergnügt, das lezte geschiehet durch Klugheit.

7 / Die Historie der Moral.

Es hat Philosophen gegeben, die die drey angeführten Stücke für einerley hielten. Aristipp von Cyrene sagte: es wäre nichts wahres, als nur das Vergnügen und der Schmerz. Denn wenn zE. jemand sagt, das schmeckt sauer so versteht er mich nicht ganz vollkommen. 5
Er empfindet es vielleicht ganz anders als ich, und nur durch öftere Gewohnheit nennt er die Empfindung so wie die andern. Vom rothen kann jeder anders afficirt werden. Allein vom guten giebt es keinen Streit. Alles sagte Aristipp ist ein bloßer Schein, und nur das angenehme und unangenehme ist was beständiges. Alle seine prac- 10 tische Lehren gingen auf das angenehme und unangenehme. Seine ganze Moral war eine Geschicklichkeit Mittel zum Vergnügen zu finden. Was für eine abscheuliche Lehre! Sie läßt den menschlichen Neigungen den Lauf.

Unter den neuern von dieser Art Philosophen ist de Lamettrie und 15 Helvetius zu merken. Der erste hält in seinem Buch alles für Blendwerk, die Tugend und das Gewißen. Er will nur Geschicklichkeiten hervorbringen, um allerley Zwekke zu erhalten, es mag dem andern schaden oder nicht, das untersucht er nicht. Es muß Niemand sagte er, sich vor dem andern fürchten, als nur vor dem Henker denn das 20 schadet seiner Glückseeligkeit. Helvetius hat nur eine moderirtere Sprache geführet. Es giebt manche Leute, die sich ein Vergnügen 8 daraus ma/chen, die allgemeine Ruhe zu stöhren. Die denken selbst nicht so, sie wollen nur bloß allen Menschen die Köpfe verwirren.

Das Buch des Helvetii de l'esprit ist angenehm zu lesen, es enthält 25 aber nur die Lehre der Geschicklichkeit. Die Lehre der Geschicklichkeit läßt die Zwekke undeterminiret. Es ist dieselbe sozusagen die Philosophie der Spizbuben. Diese cynische Philosophie muß man nicht mit des Epicuri seiner vermischen, dieses war eine Klugheitslehre. Die erste war nichts anders als eine in die Theorie gebrachte Lieder- 30 lichkeit und Licenz. Sie erhob die Thiere über die Menschen. Epicur suchte die wahre gute Zwekke zu lehren, seine Lehre war nicht eine Lehre der Sittlichkeit sondern der Klugheit, allein sie bestund auch nicht bloß in einer Geschicklichkeit. Der Epicur näherte sich sehr der Tugend. Er suchte eine wahre und dauerhafte Glückseelig- 35 keit. Er bediente sich des Wortes voluptas, welches man nachgehends so übel auslegte. Beinahe bedeutete das Wort Wollust das stets fröhliche Herz. Er untersuchte die Vortheile die uns daßelbe bey allen

Gelegenheiten verschafet. ZE. in der Freundschaft und Umgange, bey Bezwingung der Vergnügen. Er suchte bey schlechter Kost vergnügt zu seyn, er übte sich ein beständig heiteres Gesichte zu haben. Die Cyniker näherten sich ihm, diese suchten alles zu entbehren. Sie waren
5 auch stets störrisch und ernsthaft. Sie suchten niemahls fröhlich zu seyn. / Democritos ein Lehrer des Epicurs war ein Philosoph der guten 9 Laune. Epicur führte auch seine Lehre noch beßer aus. Nicht bloß die Uebel sondern auch die Laster haben eine Seite, von der man sie mit guter Laune betrachten kann. Eine Seite von der sie lächerlich
10 erscheinen. Epicur war ein Philosoph der die Freuden in sich selbst suchte, er war nicht so wie de Lamettrie, er untersuchte auch die Zwekke. Die Stoiker sagten die Sittlichkeit ist von der Klugheitslehre ganz unterschieden sie lehrten nicht wie man glücklich werden soll, sondern wie man sich der Glückseeligkeit würdig machen soll.
15 Hier muß man betrachten das summum bonum wovon sich die Alten verschiedene Begriffe gemacht, und welches ihre Moral ausmachte. Was ist das höchste Gut ? Alle Philosophische Schulen der Alten unterschieden sich nach dem wie sie diese Fragen verschieden auflöseten. das angenehme, das vergnügen etc. ist nicht das Höchste
20 Gut. Ein solches Gut hat unsern vollkommensten Beyfall. Es muß ihm nicht eins von diesen Stükken fehlen.

Wir würden eine Welt tadeln, wo keine Quellen der Glückseeligkeit herrschten oder sich keiner derselben würdig machen würde.

Glückseeligkeit ist die Befriedigung aller Vergnügen überhaupt.
25 (Diese Definition ist dunkel. Eine rohe Glückseeligkeit existirt nie.) Glückseeligkeit ist der Genuß der Freude und der Zufriedenheit mit seinem Zustande. Sie betrift nicht bloß einen theil, sondern wir müßen mit unserm ganzen Zustande zufrieden seyn. (Das ist unmöglich.) Glückseeligkeit gehört zum Zustande, Würdigkeit zur Person.
30 Die Würdigkeit, glückseelig zu seyn, besteht nicht in Talenten, sondern in meriten. Ist derjenige der viel Verstand / hat der Glück- 10 seeligkeit würdig ? das gehört mit zum Glück und es entstehet die Frage ob er derselben würdig ist, und dieses erkennet man aus seinem Verhalten. Die Beschaffenheit des Willens, welche die Würdig-
35 keit der Glückseeligkeit enthält, nennen wir die Sittlichkeit. — Das Wohlbefinden und das Wohlverhalten, sind sehr von einander unterschieden. Wer sich wohlverhält verdient sich wohl zu befinden. Diese beiden Stücke gehören verknüpft zum wahren und Höchsten Gut. Mancher ist würdig glücklich zu seyn und ist es nicht. Das Wohl-

verhalten stehet in unserer Gewalt, das Wohlbefinden aber nicht. Die Moral lehrt das Wohlverhalten. Die Alten sahen diese beyde Stücke ein, und unterschieden sich dadurch, daß sie die beiden Stücke entweder separirten oder daß sie glaubten, ein Stück wäre in dem andern enthalten, nahmen also an, daß nur ein Principium des Höchsten 5 Guts wäre. Die Gründe des Höchsten Guts liegen entweder in der Natur oder in der Kunst. Wenn man annimmt daß die Natur uns allein dazu führet; so sind alle practische Lehren bloß negativ, das ist, wenn die Quellen des Höchsten Guts in uns liegen, alsdenn müßen wir uns hüten denselben entgegen zu handeln. Dergleichen negative 10 Regeln giebt es in verschiedenen Wißenschaften. Bey der Erziehung 11 der Kinder darf man um sie zu erhalten, nichts / an ihnen repariren. Die Machine ihres Körpers hat das Unbegreifliche, daß sie sich selbst erhält und zurechte bringt. Man muß nur bloß das unterlaßen, was die Natur in ihrer reparation hindert. So sagten auch diejenige Philo- 15 sophen, die nur negative Regeln gaben, die Natur würde schon alles hervorbringen, wenn wir sie nur nicht hindern.

Andre sahen die Sittlichkeit als was positives an, die practische Regeln sollten positive seyn. Man müste den Menschen durch Regeln der Kunst lehren, wie er glücklich und des Glücks würdig werden solle. 20

Roußeau, Antisthenes und die Schüler des Diogenes waren der Meinung, daß die Natur in uns zum guten Willen alles angelegt habe. Sie sagten wir wären von Natur der Glückseeligkeit würdig, und die practischen Regeln müßen nie negative seyn, es sey denn, daß unser Willen durch böse Sitten verdorben wäre. 25

Ritter Home behauptet das Gegentheil und sagt: daß die Tugend gelehrt werden müße, er beweist dies auf verschiedene Art, er beruft sich auf diejenige Zeiten, wo noch keine Anweisung nichts civilisirtes war, da herrschte Grausamkeit und alle mögliche böse Handlungen.

Die Moralisten, welche negative Regeln geben, sagen die Glücksee- 30 ligkeit wär uns von Natur gegeben; sie bestünde in der Genügsamkeit. 12 Wir sollen uns nur / hüten Neigungen hervor zu bringen, so würden wir glücklich seyn — Die Moralitaet hingegen bestand nach ihrer Meynung in der Unschuld, welches nur negativer Werth einer Person ist, und darinn besteht, daß man nur nichts verbricht. Der positive Werth 35 besteht in Verdiensten.

Die Natur hat nur auf wenige Stücke unsre Glückseeligkeit fest gesezzet, wir können immer glücklicher seyn, wenn wir uns nicht nur selbst unnöthige Bedürfniße aufbürden möchten.

Cynicer waren eine philosophische Secte, stammten vom Antisthenes her; sie übte alles natürliche, was wir unanständig nennen, öffentlich aus. Ob sie von der Eigenschaft der Hunde oder vom Gymnasio Cynosarges den Namen haben, wissen wir nicht.
5 Epicur war ein Philosoph zu Athen. Er sezte das höchste Gut in die Gemüths- u. Seelenlust. Andere aber haben dies so gedeutet, als ob er die höchste Glükseeligkeit in die leibliche Wollust gesezzet, wozu seine unartigen Zuhörer vieles beigetragen haben.

Der Diogenes war der Urheber von der cynischen Sekte, welche 10 diesen Namen daher bekam, weil die Schüler des Diogenes, wie man sagt, immer in einem solchen Aufzuge erschienen, welcher sich vor die damahlige gelante Sitten nicht schikte. Diogenes suchte überhaupt das Geziere und andre Unbequemlichkeiten abzuschaffen. Er aß zuweilen mitten auf dem Markte und wenn man ihn frug warum er das thä- 15 te ? so sagte er, weil es ihm auf dem Markte zu hungern angefangen — Er nannte seine Lehre den kürzesten Weg zur Tugend. Sucht, sagte er, euren Körper abzuhärten, ihr werdet alsdenn nicht soviel Uebel empfinden. Seyd aufrichtig und keine Schelme — Ueberhaupt was hilft es, sich Bedürfniße zu erwecken, man muß sie hernach doch wieder 20 ablegen wenn man glücklich seyn will. Wie schwer ist es alle Neigungen zu befriedigen, wenn sie zu schreyen anfangen. Des Diogenes Lehre zielte zwar nur auf die Einfalt, allein sie ist in der / That schwer. 13 Die Natur des Menschen ist so beschaffen, daß jede Fähigkeit sich auszubilden sucht. Die Neigungen bilden sich auch, und wir werden 25 dadurch mit vielen Dingen überladen. Wenn zE. Eltern ihre Töchter rein und unschuldig erziehen wollen, so können sie zwar in ihrer Einsamkeit ganz unschuldig bleiben; allein bey der geringsten Freyheit ist es aus mit ihnen, bey der ersten Erscheinung in der galanten Welt sind sie allein ihren Neigungen preißgegeben. Die Erfahrung selbst 30 fehlt ihnen, die sie genug instruiret und vor allen Anfällen bewahret hat. Der Einfalt aber eine wahre Dauerhaftigkeit zu geben gehört Erfahrung und Instruction.

Der Philosoph des Cynikers war ein Mensch der Natur, der genügsam in Ansehung der Bedürfniße und unschuldig in Ansehung seines Ver- 35 haltens war — Die Natur lehrt uns kein Laster. Man gewöhnt sich daran so wie ans Tobackrauchen — Es ist uns das Laster erstlich unangenehm, und nachher können wir es nicht mehr laßen. Wenn wir die Klugheit und Sittlichkeit als Künste annehmen, so finden wir zwey Schulen bey den Alten.

1. Die die Sittlichkeit der Klugheit subordiniren. Das war Epicurs Lehre der bloß behauptete, die Klugheit die auf unsre Glückseeligkeit bedacht ist, sey das Höchste Gut. Er sagt man hat Ursache mit seinem Zustande zufrieden zu seyn, wenn alle unsre Handlungen zur Glückseeligkeit abzielen. Nach Epicurs Meinung war derjenige glücklich, der sich glücklich zu machen weiß, diese Philosophie war pragmatisch, Klugheit und / Sittlichkeit war bey ihm einerley.

2. Die die sagen daß die Tugend nicht darin bestehet, daß ich mich glücklich mache wie Zeno zE. die Glückseeligkeit ist das Bewußtseyn der Tugend.

Ein Stoiker sagte: der ist glücklich der sich würdig machet glücklich zu seyn. Des Zenos Lehre war: Unsre Glückseeligkeit bestehe im Wohlverhalten, und man habe Ursach sich vor glücklich zu schäzzen, wenn man deßen würdig ist. Epicur glaubte nicht die Tugend, sondern die Glückseeligkeit sey das höchste Gut, und die Sittlichkeit sey das Mittel zu diesem Höchsten Gut zu gelangen. Zeno hingegen behauptete, die Sittlichkeit wäre das wahre Gut, und die Glückseeligkeit die Folge davon — So verschieden diese Systemata zu seyn scheinen, so ist doch die Frage, ob sie es wirklich sind ? Denn Epicur behauptete: daß man ohne Tugend nicht glücklich seyn kann. Den Epicur könnte man den Welt-Mann nennen, denn sein Zwekk war glücklich zu seyn. Alle seine Zwekke bezogen sich auf dieses Leben. Hingegen zeigen des Stoikers Aussichten auf eine andre Welt. Er lehrte Zwekke zur Höchsten Würdigkeit der Glückseeligkeit der Welt. Diese mußte er nothwendig in eine andere Welt versezzen, denn in diesem Leben geschiehet es nicht, daß derjenige der würdig ist glücklich zu seyn, auch wirklich glücklich wird. Epicur sollte das Wort volup/tas nicht gebraucht haben, sondern lieber den Ausdruck ein beständig fröhliches Herz: dadurch wären denn die uebele und anstößige Auslegungen in seiner Lehre nicht entstanden. Epicur scheint der größte Geist seiner Zeit gewesen zu seyn. Man muß ihn nur von der rechten Seite betrachten. Man findet zwar keine Schriften von ihm, allein man kann aus seinem Leben und seinen Principiis auf seine Rechtschaffenheit und genie schließen. Er ging in seinen Forderungen sehr weit. Cicero der ein strenger Stoiker war sagt das selbst von ihm, indem er anführt, daß er das für die größte Süßigkeit der Tugend hielte, womit man um derselben willen leiden müßte.

Dies ist der Mensch der nach der Kunst gebildet wird, und nicht bloß nach der Natur wie Diogenes lehrte. Indeßen entspringt die

Kunst aus dem was die Natur gab, allein das uebernatürliche gründet sich gar nicht auf die Natur.

Das enthusiastische Principium lehrte der Plato. Er behauptete daß das Höchste Gut gar nicht in der Natur liege, sondern dies sey das 5 Höchste Wesen, dies ist Gott, und in der Vereinigung mit dem Höchsten Wesen bestehe das Höchste Gut, das ist schwärmerisch. Plato leitete alle Quellen unsers Verstandes aus Gott, und sagte alle unsere Glückseeligkeit bestünde darinn, daß wir uns über das Sinnliche erheben und uns mit unserer aller Quelle dem Höchsten Wesen ver- 10 einigen. Gott ist im realen Verstande das Höchste Wesen und von ihm kommt alles gute her.

/ Allein die Philosophie geht nur auf Objecte die wir mit unserm 16 Verstande beweisen können. Nur wenige kennen Gott durch Schlüße und können doch durch die Vernunft in seine Gemeinschaft nicht 15 treten. Das Platonische System war also mystisch und scheint aus des Pythagoras Lehre entsprungen zu seyn, und diese wieder von den Indianern welche eine Seelen Wanderung glauben. Plato nahm zwar keine Seelen Wanderung an. Allein die Vereinigung unsrer Seelen die er glaubte war nicht weit davon entfernet.

20 Das vierte Ideal des Höchsten Guts (wenn wir Epicurs und Zenos Ideal vor eins nehmen) ist das Ideal der Heiligkeit — Wenn wir also die Ideale des Höchsten Guts verschieden benennen wollen so war des Diogenes seins das Ideal der Einfalt des Epicurs der Klugheit des Zeno der Weißheit und das lezte das Ideal der Heiligkeit. 25 Der vollkommene Mensch nach dem Ideal der Weißheit ist der Weise, der vollkommene Mensch nach dem Ideal der Heiligkeit ist der Christ. Der Weise des Evangelii und der Weise des Stoikers sind sehr von einander unterschieden, der Stoiker der durch seine eigne Kräfte vollkommen werden konnte und dem Ideal genau gleich kommt 30 schwellte von Eigendünkel und Stolz auf — das Christliche Gesezz ist ein heiliges Gesezz, daraus folgt natürlicher weise die Demuth, dahingegen aus der Stoischen Lehre der Stolz entspringt. Die Christliche Moral darf nicht Demuth fordern, sie folgt von selbst, daraus entspringt die Hoffnung jemals / vollkommen und der Glückseeligkeit 17 35 würdig zu werden. Hier hört die Philosophie auf, und das evangelium zeigt ein übernatürliches Mittel, wie wir zur wahren Vollkommenheit gelangen sollen.

Es ist keine Kunst Vorschriften zu erfüllen und darauf Stolz thun, wenn man sie sich leicht angesezt hat. Allein Vorschriften müßen ohne

allen Tadel seyn, sie müßen die größte Vollkommenheit erlangen. So sind alle Gesezze des Evangelii beschaffen, und das Urbild des Christentums übertrift alle Ideale der Vernunft.

Von den ersten Quellen und principien der moralischen Beurtheilung 5

Die meisten Schriften die heut zu Tage von der Moral handeln, sind nicht ordentliche Systemata, sondern beziehen sich mehrentheils darauf, woher doch in uns alle moralische Unterscheidung herzuleiten sey. Wenn wir die alten und neuern Systemata zusammen nehmen, so bekommen wir zweyerley Systemata. 10

I. das erste System ist das, welches die Quellen der moralischen Beurtheilung aus subjectiven Gesezzen herleitet i. e. aus zufälligen Gründen, aus der speciellen Einrichtung der Menschen aus den Gründen der Sinnlichkeit.

II. das zweyte System leitet die Natur und die ersten Quellen 15 der moralischen Beurtheilung aus objectiven Gründen i. e. aus allgemeinen Gründen der Vernunft her. Solche objective Gründe sind 18 allgemein und gelten vor alle. Leiten / wir unsre moralische Beurtheilung aus subjectiven Gründen her und nicht aus der Natur der freyen Handlungen, so ist alle unsere Beurtheilung nur zufällig. 20 Es würde zE. die Lüge nicht absolut abscheulich seyn, sondern nur deswegen, weil wir mit einem guten Geschmack begabt sind. Wird sie aber deswegen andern mißfallen ? Es würde damit so beschaffen seyn, wie mit einem üblen Geruch den wir nicht leiden können, und der doch vor andere sehr angenehm ist. Und so ist es auch mit den moralischen 25 Gesezzen beschaffen, wenn man sie auf die privat Beschaffenheit der Menschen gründet. Leitet man sie aber aus der Beschaffenheit der freyen Handlungen (Willkühr) her aus Gründen der Vernunft, so werden sie vor alle Wesen die Verstand haben, gelten. Wenn das erste wäre, so würde die Uebertretung eines moralischen Gesezzes nicht so 30 abscheulich seyn. Wir möchten nur unklug handeln, und müßten uns nur vor andern Geschöpfen, die einen beßeren Geschmack haben, und dies nicht leiden könnten, hüten. Diejenige die Gründe der moralischen Beurtheilung für subjectiv halten, leiten sie her:

a entweder aus innern oder 35

b. äußeren subjectiven Gründen.

Die erste theilen sich wieder in zwey Classen: es behaupten einige

A. das System der Selbstliebe, andere

B. das System des besondern Gefühls des Wohlbefindens i. e. des moralischen Gefühls

5 /aa. Das System der Selbstliebe lehrt daß alle moralische 19 Beurtheilung eine Beurtheilung der Klugheit ist, der gemäß wir unsere Neigungen befriedigen. Je dauerhafter wir die Neigungen befriedigen desto mehr befolgen wir die moralischen Gesezze — das ist das System der Selbstliebe und im striktesten und feinesten Verstande 10 in den neuern Zeiten des Helvetius und de Lamettrie. Alsdenn ist alle moralitaet auf subjective Gründe gestüzt, folglich nicht allgemein; was aber einigen einzelnen gefällt, imgleichen was sich auf einen Eigennutz, Annehmlichkeit bezieht, ist nicht vor gut anzusehen. Das System der Selbstliebe wäre nicht so ganz verwerflich, wenn die 15 moralitaet auf einer vernünftigen Selbstliebe sich gründete. Helvetius sagt nicht bloß, daß die Menschen Eigennuzig sind, sondern daß sie ohne Eigennuz gar nicht im Stande wären, eine Tugendhafte Handlung hervor zu bringen: das ist verwerflich, wenn man die Sittlichkeit auf so niedrige principia reduciret.

20 Da die Moral vom guten und Bösen handelt, so kann sie sich gar nicht auf subjective Gründe und die Selbstliebe beziehen. Denn nach dem System der Selbstliebe gründet sich unsere moralitaet auf unser Intereße an einer und andren Handlung, und auf das Vergnügen so wir davon genießen. Wenn die Menschen von ihrer Annehmlichkeit 25 reden, so meinen sie das nicht vom moralischen Gut. Also alle Systemata der Selbstliebe stehen auf keinem festen Fuß. Der Helvetius mag sich auf Ehrbegierde etc. berufen. Das ist das verhaßte System des Mandeville — Die Menschen nehmen auch / nicht so leicht was ver- 20 haßtes an, wenn es nicht mit einer schönen Masque überkleidet ist. 30 So verderbt sind doch die Menschen nicht.

bb. das zweyte System aus innern subjectiven Gründen hergeleitet, ist das System des moralischen Gefühls, das nichts Philosophisches an sich hat. In den neuern Zeiten sind besonders die Engländer Shaftesbury und Hutcheson zu bemerken. In Deutschland will 35 es sich nicht so ausbreiten und man hat dies dem Wolff zu verdancken. Und wenn gleich seine Säzze würden verworfen werden: so wird doch sein System und die Mathematische Einkleidung immer bleiben. Seine Art zu Philosophiren behält jederzeit unvergeßliche Verdienste. Man

fordert in Deutschland eine deutliche Auseinandersezzung, und was man nicht recht verstehet, das glaubt man auch nicht — Niemand hat das System des moralischen Gefühls mehr aus einander gesezt als Hutcheson. Er sagt, durchs Gefühl kann man viele Beschaffenheiten der Gegenstände wahrnehmen, die man durch den bloßen Verstand nicht weiß, zE. ob etwas angenehm ist oder nicht ? Die Beschreibung eines Cirkels im Euclides ist aber nicht angenehm. Ferner wenn ich ein Stück Metall in verschiedenen Weinen abwäge, so wird keiner über den Verlust des Gewichts streiten, jeder sieht es auf die gleiche Art. Wenn aber von dem Geschmack der Weine die Rede ist, so können verschiedene Meinungen entstehen, wo jeder nach seiner eigenen / Empfindung recht urtheilt. Im ersten Fall bekomme ich eine Kenntniß vom Object, von der verschiedenen Dichtigkeit der Weine. Im zweiten Fall sind es nur Beziehungen der Sachen auf unser Gefühl. Hier ist als denn gar nicht die Rede vom Object. Home hat nach der verschiedenen Beschaffenheit der Dinge, wie wir von ihnen afficiret werden sehr viele Gefühle angenommen und zulezt auch ein moralisch Gefühl. Er hat die Anzahl der Gefühle so vervielfältiget, daß man sich endlich darinn verirrt, denn die Großmuth, Leutseeligkeit etc. haben alle ihre besondere Gefühle. Home nimmt an daß alle Menschen solches Gefühl haben. Indeßen können wir aber dadurch behaupten, daß es kein Gefühl ist, sonst würde es zufällig seyn.

Die es aus äußern subjectiven Gründen, zE. der Erziehung, Regierung, Gewohnheit etc. herleiten, sind folgende. Montaigne, ein sonst liebenswürdiger Autor, glaubt: alle moralische Gesezze wären Vorurteile der Erziehung: um dies zu beweisen führt er einige Beyspiele an: bey den alten Spartanern war der Diebstahl erlaubt. Die Chineser werfen ihre Kinder weg. Die alten Stoiker hielten den Selbstmord für etwas anständiges, für eine Ehre, wodurch sich der Weise den Weg bahnet aus dem Rumor der Welt sich zu entfernen — Sein Principium war: Wie es mit den Moden gehet so gehet es mit der moralitaet. Ferner führt er auch die Nordamerikaner an, wo die Kinder nicht aus Wuth sondern aus kindlicher Zärtlichkeit ihre Eltern / umbringen. Freilich konnte man es hier dem Mangel der Nahrung zuschreiben, aber eben daßelbe ist auch in dem reichen Brasilien Mode. Die Umstände und die Lage des Orts verändern die Sitten. Im Lande der Schwarzen ist keine Obrigkeit. Wenn man zE. einem andern einen Keßel stiehlt, so geht der, dem der Keßel gestohlen ist, zu seinem Nachbar, und nimmt auch ihm einen Keßel weg (wenn er gleich den

Dieb kennt) dieser Nachbar geht wieder zu seinem Nachbar und nimmt ihm auch einen weg, und auf die Art werden die Keßel im ganzen Dorfe unsicher. Daher suchen sie den Dieb gleich auf, und der muß entweder die gestohlene Sache wiedergeben, oder er wird von
5 ihnen vor einen Soldaten verkauft — In China wird kein Betrug bestraft nur der Diebstahl, denn dadurch wird die allgemeine Ruhe gestört. Indessen bleibt doch die Treulosigkeit wenn man sein Versprechen nicht hält, allenthalben Verabscheuungswürdig (die Hottentotten haben ein Liedchen welches davon handelt, daß ein Hollaender
10 einem Hottentotten ein Stück Brod versprochen hat, wenn er ihm eine Rolle Toback tragen würde, welches Stück Brodt er ihm nachgehend doch nicht gab) — Hobbes behauptet daß die Obrigkeit die Ursache der moralischen Beurtheilung sey. Die Obrigkeit habe Gesezze gegeben, die nur auf ihrer Willkühr beruhen, und diese ver-
15 pflichten uns hernach — / Das sind die Systemata der moralitaet, die 23 sich nicht aus ewigen Gesezzen, sondern aus der Zufälligkeit der menschlichen Natur herleiten. Bey dem was der Hobbes behauptet muß man die Gesezze und die maximen unterscheiden. Die Gesezze sind objective Regeln nach denen ich etwas thun muß; die maximen
20 sind aber subjective Regeln nach welchen ich leiste, wozu ich lust habe.

Und daß dieses was Hobbes und Spinoza behaupten falsch sey, sieht man auch daraus, weil man eben diese Gesezze, die wir bey uns haben, auch bey den Wilden antrifft, die doch keine Obrigkeit haben.

Die Gesezze der Obrigkeit gehen auch niemahls auf die Moral,
25 denn zE. was frägt die Obrigkeit darnach, ob ich gegen meinen Wohlthäter dankbar oder undankbar bin. Die Bürgerlichen Gesezze sind auch darinn von den moralischen unterschieden, daß sie auf den allgemeinen Nuzzen gehen, die moralischen aber nicht. Das Systematische Lehrgebäude welches einige und selbständige Gesezze fest-
30 gesezt, welches behauptet, daß die Wahrhaftigkeit der moralischen Handlungen nicht in subjectiven sondern in objectiven Gründen liege, ist zweyerley

1. Das Systema morale intellectuale welches die bonitaet der Handlungen aus dem Göttlichen Willen herleitet

35 2. das zweyte Systema behauptet, die bonitaet aller Handlungen liege in der Handlung selbst.

/Wegen des Göttlichen Willens können wir auch die Handlungen 24 nicht für Sittlich gut halten, denn aus der Natur der guten Handlungen müßen wir den Göttlichen Willen beurteilen. Nach dem zweyten

System besteht die bonitaet der Handlung in dem Wohlgefallen und Mißfallen einer freyen Handlung durch die bloße Vernunft. Was durch den reinen Verstand gefällt heißt gut, und was durch den reinen Verstand mißfällt ist böse. Das gute und böse muß auf zweyerley Art bestimmet werden. 5

1. durch allgemeine Begriffe der Vollkommenheit.

2. durch die Idee der Vollkommenheit.

Im allgemeinen Begriff der Vollkommenheit giebt es viele Vollkommenheiten, aber bey der Idee ist nur eine Vollkommenheit. Die Vollkommenheit bedeutet überhaupt die Vollständigkeit einer jeden 10 Sache, und vollkommen heißt alles was ein Mitte lzum guten ist, zE. Talente, Verstand. Die Vollkommenheiten haben doch aber nicht an sich etwas selbständiges gutes sondern eine mittelbare bonitaet. Denn sonst würden wir nicht finden zE. daß einer der viel Kraft des Verstandes hat (viel Verstand) ein Bösewicht seyn könnte. 15 Nichts ist vollkommen an sich gut als das moralische, das übrige ist nur unter gewißen Bedingungen gut. Rechtschaffenheit ist immer gut, 25 aber manchen der viel Verstand / hat verachten wir — Das Wort Vollkommenheit bedeutet auch oft etwas böses zE. er ist vollkommen in seinem Betruge etc. 20

Wir können uns bedingte Vollkommenheiten denken d. i. die eine Beziehung auf wahre Vollkommenheit haben. Wolff hat das System der Vollkommenheit im logischen Sinn behauptet und Plato die Idee der Vollkommenheit. Wolff hat als ein Philosoph gedacht, er bauete sein System nicht auf sinnliche und subjective Gründe, er verhütete 25 dadurch die unreine Triebfedern der Moralitaet. Indeßen ist es nicht gut von ihm, daß er nicht die Idee der wahren Vollkommenheit voraussezte, denn wenn das nicht geschiehet, so weiß man nicht ob eine respective Vollkommenheit allgemein gut genannt werden kann.

Die Uebereinstimmung des Willens also mit der Form der Vernunft 30 ist die, wo aus dem allgemeinen aufs besondere geschloßen wird, darinn besteht also die moralitaet, daß unsre freie Handlungen mit dem Wort allgemein gefällt übereinkommen.

Von den freyen Handlungen.

Wir können unsre freye Handlungen betrachten: 35

1. wie sie subjectiv und

2. wie sie objectiv nothwendig sind. Die subjective Vollkommenheit betrachtet die Handlungen die ein Subject würcklich edirt. Die objective Nothwendigkeit der Handlungen drückt aber aus wie die Handlungen seyn sollen. Beym Höchsten und vollkommensten Wesen sind alle
5 objective nothwendige Handlungen auch subjectiv / nothwendig, 26
die objective Nothwendigkeit der Handlungen ist ein Begrif des Verstandes, und geht auf die möglich gute Handlungen. Das gute was nicht möglich ist, drückt man nicht durch Sollen aus. Wenn man sagt ein Wesen soll so handeln, so bedeutet dies daß die Handlungen nicht
10 bey ihm subjective sind, sondern objectiv nothwendig. Von Gott kann man das Sollen nicht gebrauchen, denn die objectiven Handlungen sind nach Beschaffenheit seines Wesens auch subjectiv nothwendig. Es ist eben so als wenn man sagen wollte, du solst Eßen wenn du hungrig bist, und etwas zu Eßen hast. Alle Formeln die die möglichen
15 guten Handlungen ausdrücken sind in Ansehung der Menschen Imperativi aber nicht in Ansehung des Höchsten Wesens. Subjectiv ist manches nothwendig aber nicht aus objectiven Gründen der Handlungen zE. ein Mensch kühlt sich ab, wenn ihm heiß ist, nicht weil die Handlung gut, sondern weil es ihm angenehm ist. Die Gründe die
20 subjectiv neceßitiren können auch ohne objective Gründe bestehen. Die Gründe warum die Handlungen geschehen, heißen causae impulsivae, Beweg Ursachen. Diese causae impulsivae werden eingetheilet

1. In causas sensualiter moventes quae dicuntur stimuli, das sind Vorstellungen des angenehmen und unangenehmen.
25 2. In causas intellectualiter moventes quae dicuntur motiva oder Vorstellungen des guten und Bösen.

Die Neceßitation per stimulos ist pathologisch. Die Neceßitation per motiva ist practisch. P r a c t i s c h ist was nach Gesezzen der Freyheit geschiehet. Die Thiere wer/den pathologisch genöthiget. 27
30 Es ist gut wenn man bey Kindern und bey Vorschriften objectiv nothwendiger Handlungen dieselben pathologisch nöthiget. Es ist beßer wenn man einem die Schönheit der Handlungen einzusehen lehret. Die Sittlichkeit bestehet nicht darinn, daß man nach stimulis sondern nach motivis handelt — Das was per stimulos nothwendig gemacht
35 wird, das gehört zur Pathologie. Pathologie ist die Wißenschaft von dem Gegenstande sofern er afficirt wird oder leidet. Die stimuli haben in Ansehung des Menschen nur eine vim impellentem sed non neceßitantem. D a h e r i s t d i e F r e y h e i t d e s M e n s c h e n i m m o r a l i s c h e n V e r s t a n d e g e n o m m e n n i c h t s a n d e r s a l s d a s

Vermögen nach motivis zu handeln. Die motiva haben in Ansehung des guten eine vim neceßitantem. Oft haben aber die motiva nicht eine vim neceßitantem über den Menschen, dieses gehört aber zur Menschheit, denn würden die motiva beständig den Menschen neceßitiren, so würde er in der Erkenntniß immer steigen bis ein 5 heiliges Wesen aus ihm seyn würde. Die stimuli sind bey uns mehr elateres animi als die motiva —

Die Elateres animi (Triebfedern) sind causae impulsivae die subjectiv nöthigen. Die motiva haben vim tantum objective moventem. Die motiva sind Urtheile über eine Handlung. Die Beweg Gründe 10 sind von den Triebfedern darinn unterschieden, daß die ersten 28 diiudicationes einer Handlung sind, die andern aber / Beweg-Gründe.

1. Entweder motiva pragmatica oder
2. motiva moralia 15

Die Wißenschaften der Geschicklichkeit enthalten neceßitationes: Ihre Imperativi sind bloß pragmatisch, sie enthalten Regeln und nicht Gesezze.

Die Beweg Gründe motiva enthalten zwey Stücke

a Die Zwekke die jeder hat — Die motiva welche die Handlungen 20 ausdrücken, die unsrer Glückseeligkeit nothwendig sind, sind pragmatisch.

Der Zweck den alle Menschen haben
ist die große Annehmlichkeit oder das Glück 25

b. Die Nothwendigkeit einer Handlung aus der Beziehung zum wahren Zweck. Das heißt eine moralische Nothwendigkeit oder motivum morale.

Die praecepta pragmatica sind hypothetisch und die praecepta moralia sind categorisch. Sie sind beide so sehr von einander unter- 30 schieden, daß wenn ich von einem aufs andere komme, ich in einem ganz andern Fall bin. Die Praecepta pragmatica werden von den Annehmlichkeiten und Sinnlichkeiten bestimmt, die moralia aber nicht. Ueberdem ist das Wohlgefallen und Mißfallen durch den Verstand viel stärker als dasjenige durch die Sittlichkeit. Das leztere betrift meine 35 Person, das erstere meinen Zustand. Wenn ich reich bin und dabey ein Schelm, so ist zwar mein Zustand vorteilhaft, aber ich selbst verdiene Verachtung. Eine unerlaubte Handlung aber kann durch keine 29 Summe Geldes gut gemacht werden. / Der Mensch verachtet sich

selbst, wenn er mehr pathologisch als practisch zu einer Handlung bewogen wird. Eine Handlung die viel zu kämpfen hat, leuchtet desto mehr hervor. Nach den Regeln der Moral ist eine Handlung desto vortrefflicher je mehr sie kostet. Aber den pragmatischen Regeln ist dies ganz zu wieder. So sehr ist also das pragmatische von dem moralischen unterschieden. Das Wohlgefallen oder Mißfallen durch den Verstand ist weit ungleicher als dasjenige durch die Sinnlichkeit. Dieses verbeßert oder verschlimmert den Zustand, jenes aber erhebt oder verwirft die Person, das ist den Menschen selbst. Den Unterschied dieser zwey motiven einzusehen, ist eine Sache von der größten Wichtigkeit. Aber ein reiner Bewegungs Grund kann eine reine Handlung hervorbringen. Wie schädlich ist also die Vermengung dieser zwey motiven, das substituiren des einen und des andern, und wie nüzlich die rechte Absonderung des einen von dem andern! — Der Unterschied zwischen dem pragmatischen und moralischen Bewegungs Grund ist: jener drückt das aus was in Absicht auf meine Neigungen und Begierden, dieser aber das was absolut gut ist. Nach den Regeln der Sittlichkeit ist die Handlung desto fürtrefflicher je mehr sie kostet. Nach den Regeln der Klugheit ist sie aber desto besser, je mehr sie einbringt. Zwey ungleichartige Dinge verbunden stechen desto mehr ab; die Tugend glänzt dann am meisten, wenn sie mit dem Unglück ringt. Wenn gleich objective problematische Bewegungs Gründe / gegen die moralischen gar nicht in Anschlag **30** kommen so sind doch subjective die pragmatische Triebfedern in uns weit stärker als die moralischen. Die Menschliche Natur hat dies an sich, daß die moralischen Triebfedern oft den pathologischen i. e. den stimulis unterworfen sind. Die Elateres animi sind bey den Menschen stimuli aber nicht motiva, welches eben das Unglück des Menschen ist. Denn wir handeln oft auf eine Art von der wir wohl einsehen, daß sie entweder unsrer Glückseeligkeit oder wohl gar der Sittlichkeit entgegen ist. Würden die elateres animi gleiche motiva seyn, so würden sie zugleich die Richtschnur der freyen Handlungen enthalten. Pathologische Beweg Ursachen als stimuli sind alle als gleichartig anzusehen und die treibende Kraft der Glükseeligkeit ist schon kleiner. Die vis movens der moralitaet ist aber die kleinste, welches eben umgekehrt seyn sollte. Dieses alles haben einige Moralisten sehr wohl erkannt, sie glauben aber diesen Fehler der Menschlichen Natur zu verbeßern, wenn sie die Sinnlichkeit dem Verstande zu alieniren suchten, und eine harmoniam facultatis hervorbringen

wollten; sie zeigten wie Ehrlichkeit die beste Politic sey, allein sobald die Tugend von den Leidenschaften einen Beystand borgen will, so verliehret sie alle ihre Kraft, ihren großen Reiz und ihre Bewegungs Gründe, nemlich die reine moralische Vollkommenheit. / Das alieniren der Tugend mit der Seeligkeit also bringt ihr keinen Vortheil sondern vielmehr einen Schaden. Das moralische Analogon ist, wenn man aus Triebfedern der Sinnlichkeit dieselbe Handlung ausübt, die man nach Regeln und Triebfedern der Sittlichkeit zu thun verbunden wäre. Hier ist zwar die gute Handlung nach dem Buchstaben gleichsam da aber nicht nach dem Geist d. i. dem wahren Werth derselben. Der Mensch kann es durch Mühe dahin bringen, daß er seine Natur besiegt, und die moralischen Triebfedern den sinnlichen vorzuziehen im Stande ist. Die Gewohnheit seinen Leidenschaften zu widerstehen ist sehr nüzlich. Wir haben hierdurch die Moral noch nicht erklärt, sondern nur gezeiget, was sie nicht sey. Diese negative Instruction ist aber hier die nötigste und wichtigste.

Was ist eigentlich die Moral ? sie gefällt jedermann, und wir werden sie hernach erklären.

De obligatione

Die moralischen motive sind entweder

1. motiva obligandi oder

2. motiva obligantia. ZE. die ersten sind moralische Gründe zu Handlungen können aber auch unzureichend seyn. Die andern sind stets zureichend. Motiva obligandi sind nicht immer obligantia. ZE. ich bin im Begriff eine Schuld zu bezahlen, es kommt aber ein Freund, dem ich dadurch aushelfen könnte. Das leztere ist ein motivum morale. aber es ist auch eine Schuld da, und das Wort *schuldig* / will viel sagen, es gehört also unter die motiva obligantia die ich also erfüllen muß. Wir können gegen jemand verbunden seyn, ohngeachtet man ihm nicht verbindlich ist.

Die Motiva obligantia sind die welche der Grund seyn von der Nothwendigkeit einer Sache.

Die motiva obligandi sind aber die, welche zwar ein Grund aber nicht eine Nothwendigkeit seyn. Die Obligation ist gleichsam das resultat von den motiven. Derjenige der durch seine Handlung der Grund der obligation eines andern ist, der ist der obligans; der aber nur durch seinen Zustand Ursach zur obligation giebt ist das objectum

obligationis oder der obligatus. Es giebt also nicht allein obligationes activas sondern auch paßivas.

Obligatio activa est obligatio erga obligandum, oder wo man einem andern sich verbindlich macht.

5 Obligatio paßiva est obligatio obligati erga obligantem wo der andre der Grund unserer Verbindlichkeit ist.

Eine obligatio activa ist zE. diejenige Verbindlichkeit welche wir gegen einen nothleidenden haben.

Eine obligatio paßiva aber die wir unserm Wohlthäter schuldig 10 sind —

Durch die obligation erga non obligantem oder dadurch daß ich einem andern verbindlich bin ohne eine Ursach zu haben, übe ich auch eine obligationem obligantem aus. Die Obligationes paßivas nennet man Schuldigkeiten die Obligationes activas aber Ver- 15 dienstleistungen. Zu den Schuldigkeiten sind wir moralisch genöthiget, zu / den Verdienstleistungen aber gar nicht, sondern sie sind freye **33** Erzeigungen der Verbindlichkeit, welche officia humanitatis oder officia beneplaciti genannt werden.

Officium heißt die pflichtmäßige Handlung wozu ich verbunden 20 bin. Die Ausübung aber dieser Handlung heißt obligatio.

Die Officia sind entweder

1. officia beneplaciti die per obligationem activam entstehen

2. oder officia debiti die per obligationem paßivam entstehen.

Einige obligationes sind beständig, andre aber entstehen und vergehen 25 wieder. Die moralischen Gesinnungen bleiben beständig, die obligation aber vergeht, nachdem die Objecte der obligation vergehen, die obligation hört auf:

a. Wenn ihr ein Genüge geleistet wird oder

b. Wenn die causa obligandi aufhört. Es kann eine obligation in 30 gewißen Umständen aufhören, und doch noch immer fort dauren zE. die Pflicht der Kinder gegen ihre Eltern. Auch kann sie aufhören durch einen gewißen actum. Eine jede obligation aber wenn sie entspringen soll, sezt einen actum obligatorium voraus. Ueberhaupt ist ein actus obligatorius wenn willkührlicher Weise eine obligation 35 erzeugt wird.

In dem actu obligatorio ist der eine obligans der andre obligatus.

Eine Obligation kann auch durch die Willkühr vergehen. Und es giebt auch obligationes von denen man nach Regeln der Sittlichkeit annehmen muß, daß sie niemahls verlöschen können, und denen man nie völlig satisfaciren kann. ZE. eine jede Wohlthat ist von der Art.

/Moral.

Zu der practischen Wißenschaft gehöret die Geschicklichkeit Klugheit und Weißheit. — Die Geschicklichkeit ist ein Vermögen die Aufgaben aufzulösen, oder sie bestehet bloß in dem Vermögen der Ausübung alles desjenigen was verlangt wird. Die Mittel dazu sind die Regeln zu einem gewißen Zweck zu gelangen, und bestehen in der Fertigkeit des Gebrauchs. Die ganze Logic ist eine Lehre der Geschicklichkeit. Der Zweck ist beliebig. Alle Regeln der Geschicklichkeit machen einen Zweck aus der beliebig ist. ZE. ex datis tribus lineis constructur triangulum. Die Geometrie Mechanic etc. haben einen theoretischen theil. Die Regeln der Klugheit sind unser freyes Verfahren gegen die wirklichen Zwecke, und dazu gehöret, daß wir wohl untersuchen die Regeln der Klugheit, und welches die Mittel sind zu einer Glückseeligkeit zu gelangen. Hierauf folgt die Lehre der Sittlichkeit, welche lehrt die Vorschrift der guten Zwecke in unsern Handlungen. Hier muß man betrachten das gute, das summum bonum, wovon sich die Alten verschiedene Begriffe gemacht haben, und welches eigentlich die Moral der Alten ausmacht.

Die Alten warfen sehr viele Fragen auf in quo consistat summum bonum ? sie hielten es nicht für das Höchste vollkommene Wesen sondern sie verstunden darunter die großen möglichen Vollkommenheiten des Menschen, die er durch seine Kräfte erlangen kann. Die Alten behaupteten, daß dazu zwey Stücke gehören, nemlich das *Wohlbefinden* als der erste articel des summi boni und das *Wohlverhalten* als der andre articel. Sie sagten man muß / erstlich suchen glücklich zu werden, und alsdenn suchen sich des Guts (Glücks) würdig zu machen, aber man muß das Gegentheil nehmen, man muß sich erstlich des Glücks würdig zu machen suchen und dann erst glücklich seyn. Von der Vernunft kann Jedermann glücklich genug gemacht werden. Diese beyde Stücke machen also nicht die Vollkommenheit des Menschen. Glückseeligkeit und Würdigkeit machen aber das summum bonum aus. — Bey den Alten war davon die erste Quaestion: Ob die zwey requisita von einander unterschieden wären.

Epicurus sagte daß das Höchste Gut durch Klugheit erlangt werde, und führte dabey an: sapientes omnia causa sua facere. Zeno aber der Urheber der Stoischen Sekte sagte, daß das höchste Gut nicht im Wohlverhalten sondern im Wohlbefinden bestehe, da doch
5 dies Wohlbefinden eine Folge des Wohlverhaltens sey. Der Besizz der Tugend ist also die Glückseeligkeit, und die Glückseeligkeit ist das Gefühl des eigenen Werths. Die Philosophie des Epicurs erstreckte sich auf die Sinnlichkeit, die Philosophie des Zeno aber auf die Sittlichkeit. Die Triebfeder der Tugend ist die Hoffnung der Glückseelig-
10 keit. Der Werth der Hoffnung der Glückseeligkeit ist die Triebfeder der Tugend. Des Epicurs Philosophie ist gleichsam der Faden der Annehmlichkeiten. Beyde Philosophen hatten die Quaestion der Speculation nach der execution wie man zE. zur Tugend gelangen könnte, zum Wohlverhalten und zur Glückseeligkeit. Beyde sahen die
15 Wege der Glückseeligkeit für künstlich an, die die Philosophen nie 36 ergründen können. Es zeigte sich ein neuer Lehrer Antisthenes und sein Schüler Diogenes. Diese behaupteten daß die Glückseeligkeit nicht dürfe aus der Philosophie gesuchet werden sondern aus der Natur. Es war unter ihnen noch ein Streit vom summo bono, und das
20 bestehe, wenn man sich bemühet sich durch moralische Befleißigungen Tugend zu erwerben. Einen Besizzer des summi boni nennt man den Menschen der Natur. Die Tugend ist desto schwerer, je mehr man sich von der Einfalt der Natur entfernet.

Diogenes zeigte den leichtesten Weg zur Glückseeligkeit, wenn er
25 sagte: Haltet euch frühzeitig an die Einfalt der Natur. Das Muster oder das Ideal des Diogenes war der Mensch der Natur. das Ideal des Epicurs war der Welt Mann das heißt von der Welt so viel zu genießen, so viel man kann, durch alle Mittel und Wege. Er gab die Vorschrift, die Welt bis zu der Höchsten Stufe der feinsten
30 Empfindungen zu genießen.

Das Ideal des Zeno war der Weise. Er wolte beweisen, daß man durch nichts kann unglücklich gemacht werden, als durch die selbst reproche; wenn man glaubt, daß man noch eines strengeren Unglücks würdig sey, das macht unglücklich. Alle Unbequemlichkeiten und
35 Unglücks Fälle nannte er die Beschwerlichkeit. Die Beschwerlichkeit ist ein Gefühl des Uebels. Epicurus sagte: derjenige der sich einen Vorwurf des Bösen Betragens machen kann, der empfindet ein Uebel. Man muß auch einen Unterschied / machen zwischen dem Uebel und 37 dem Bösen. Die Stoiker sagten, das Podagra wäre kein Uebel. Böses

ist schlechterdings zu verabscheuen. Das Uebel wenn es mit dem Verhalten des Menschen übereinstimmend ist, ist kein Uebel: Plato hatte zu seinem Ideal denjenigen deßen Muster die Natur ist. Sein Ideal war mystisch. Er sagt: man gelangt zu seiner Glückseeligkeit, wenn man die Ideen der Gottheit anschauen lernt. Das Ideal des summi boni im Evangelio ist der Christ. Man kann hier anmerken:

Des Zeno Unschuld, des Epicurs Klugheit, des Diogenes Weißheit, des Christen Heiligkeit.

Die Tugend belohnt schon hier, das ist, sie gewähret ihm die Rechtfertigung aller seiner Handlungen.

Die zweyte Quaestion war, wie das summum bonum erlangt wird? der Diogenes sagte daß es durch die Einfalt der Natur, Epicurus und Zeno sagten durch die Philosophie, Plato aber, daß es durch die Gemeinschaft mit dem Höchsten Wesen erlangt werde. Wenn wir die Sittlichkeit als einen Articel des Höchsten Wesens und als den Werth und die Würdigkeit des Menschen betrachten, so frägt sich, worin denn die Moral bestehet. Die ersten Principia der Beurtheilung des Verstandes sind schwer zu bestimmen. Worin sezt aber die moral Philosophie die ersten Principia der Sittlichkeit?

Es giebt zwey Systemata der principiorum die erkannt werden 38 können: 1. Aus subjectiven Gründen oder aus Grün/den der Sinnlichkeit, 2. aus objectiven Gründen oder aus dem allgemeinen Gebrauch der Glückseeligkeit. Die Gründe der Sinnlichkeit sind dasjenige was in der Sinnlichkeit allgemein und beständig ist. Die allgemeine Gründe der Glückseeligkeit sind dasjenige was in der Sinnlichkeit zufällig ist.

Dasjenige was in der Sinnlichkeit beständig ist, ist die Erfahrung. Sie sezzen die principia der moralitaet entweder in der Selbstliebe, in der Empfindung der Glückseeligkeit, oder in einem besondern Gefühl des Wohlbefindens, welches das moralische Gefühl genannt wird. Das Empfinden der Lust und Unlust gründet sich auf die Sinnlichkeit. Die Sittliche Lehre ist die administration unsrer Neigungen und Begierden. Die moralitaet sey also nichts als die conformitaet. Die erste Parthey der Philosophen die sie in der Sinnlichkeit suchen, suchet sie in subjectiven, die andere Parthey in objectiven Dingen. Alle Sinnlichkeit schließet nur subjective, der Verstand aber objective. Alle Urtheile der Sinnlichkeit beziehen sich auf die Beschaffenheit des Subjects zE. die kühle Luft ist mir angenehm. Die Urtheile die objectiv und allgemein sind, sind Urtheile des Verstandes und der

Vernunft. Die Sittlichkeit ist auf unser Gefühl gegründet. Das Gefühl aber der Lust und Unlust ist zweyerley

1. Das physische Gefühl welches aus Sachen entspringt
2. Das moralische Gefühl welches aus freyen Handlun/gen ent- 39

5 springt, die moralitaet ist auf das physische Gefühl sonst aber auf die Selbstliebe gegründet. Die Philosophen haben bemerkt, daß die Selbstliebe der Natur der Glückseeligkeit angemeßen ist. Das moralische Gefühl ist das Gefühl desjenigen Guts, was auf das allgemeine gehet. Das principium der moralitaet ist das Gefühl. Alles was ich aus dem 10 Gefühl urtheilen kann, hat nur eine private Gültigkeit. Die Principia der moralitaet die sich auf das Gefühl es mag das physische oder moralische seyn, gründen, sind von der Art, daß sie uns keine sittliche Lehre oder einen canon der moralitaet geben können, sondern sie geben uns nur sittliche observationes.

15 Ich kann observationes anstellen was einer vor Gefühl hat, was ihm gefällt und was ihm mißfällt, ich kann aber seinem Gefühl keine Regeln vorschreiben, ich kann also keine canones machen. Wenn einer einen appetit nach einer Sache hat, kann ich ihn wohl lehren, wie er ihn befriedigen soll, ich kann ihm aber kein Gefühl beytragen.

20 Es sind Principia die nicht die innere bonitaet der moral anzeigen, sondern nur daß es sich für einen Menschen schickt. Und derer sind drey: 1. aus der Gewohnheit, 2. aus einem Beyspiel, 3. aus den bürgerlichen Gesezzen werden alle Regeln der moralitaet hergeleitet. Alle Gesezze der Moralitaet sind nur Mode Regeln, denn was bey uns 25 als ein Laster angesehen wird, das ist bey andern Nationen eine / Tu- 40 gend zE. daß ein Bruder seine Schwester heyrathet, daß ein Sohn mit seiner Mutter Kinder zeuget.

Wenn wir dieses betrachten, so ist dieses ein falscher Sazz, aber man kann es dem Geschichtsschreiber nicht als eine Lüge anrechnen, 30 sondern wir können es als eine Ausnahme der moralitaet betrachten zE. das stehlen in Egypten, welches im Schwange ging unter einer gewißen Räuber-Societaet, welches ein apartes Volk war, die die beduinischen Araber genannt wurden und an den Gränzen Egyptens wohnten. Wenn man sie bey dem Diebstahl ertappt hat, so mußte man 35 die gestohlene Sachen auslösen, wenn man ihn nicht wollte hängen laßen. Durch die Beyspiele können die Gesezze viel oder wenig an innrer Gewalt haben. Es können zwar Kinder die eine schlechte Erziehung gehabt haben, davon einen Eindruck behalten, es kann aber dieser Eindruck nicht zu einem Gesezz bey ihnen werden, welches das

moralische Gesezz unterdrücken könnte, denn es muß ein Unterschied gemacht werden zwischen den Gesezzen und den Maximen. Die Gesezze sind objective Regeln nach welchen ich etwas thun muß. Maximen sind subjective Regeln dasjenige zu laßen wozu ich Lust habe. Das lezte Principium ist die Obrigkeit. Spinoza sagte: alle 5 Bürgerliche Gesellschaften sind statuta der Obrigkeit, daß dieses aber falsch sey, siehet man daraus, weil man diese Gesezze eben auch bey den Völkern zE. bey den Wilden antrift, die keine Obrigkeit haben. Die Gesezze der Obrigkeit gehen niemahls auf die Moral denn zE. 41 was / frägt eine Obrigkeit darnach ob ich gegen meinen Wohlthäter 10 dankbar bin. Die Bürgerlichen Gesezze sind auch darinnen von den moralischen unterschieden, daß sie auf den allgemeinen Nuzzen gehen.

Das moralische System

15

Das Moralische System leitet die Moralitaet her aus der Vernunft. Wenn wir die Sittlichkeit aus der Vernunft herleiten, so sehen wir zugleich die Nothwendigkeit derselben ein. Nur die Erkenntniße der Vernunft sind objective. Die Erkenntniße der Erfahrung sind subjective, denn durch den Verstand erkenne ich nur die Eigenschaften 20 der Körper und bloß durch die Vernunft kann ich einsehen, was zE. die Heiligkeit sey: denn die Vernunft hält das für gut, was allgemein gut ist, aber die Sinne halten nur das für gut was ihnen schmeichelt.

Die Moral-Philosophie allein kann nur zeigen, was in unsern Handlungen gut oder böse ist. Wenn die Handlungen gut respective nicht 25 gut sind, so sind sie nur an und für sich gut.

An und vor sich selbst betrügen ist niederträchtig. Nur die Vernunft kann allgemein urtheilen. Alle Moralitaet ist ein Gegenstand der Vernunft und des Verstandes. Alle Intellectuale Philosophen der Moralitaet betrachten die moralischen principia entweder innerlich 30 oder äußerlich.

42 A Innerlich in Ansehung der Beschaffenheit der Handlun/gen an sich selbst.

B äußerlich in Ansehung ihres äußerlichen Verhaltens zum Göttlichen Willen. 35

Sittliche Handlungen sind gut, insofern sie mit dem Göttlichen Willen übereinkommen. Diejenigen die die moralitaet nicht nach der Beschaffenheit der Handlungen, sondern relativisch betrachten, sind die, welche die Handlungen nur insofern für gut halten, als sie dem

Göttlichen Willen gemäß sind, da sie doch an sich Sittlich gut oder böse sind, ohne ein Verhältniß gegen den Göttlichen Willen.

Das Ideal des Göttlichen Willens ist die allerhöchste moralische Vollkommenheit.

5 Alle Intellectual Philosophen, die sie aus dem Göttlichen Willen herleiten, sind irre, denn sie müßen dieselbe entweder aus der Erfahrung oder a priori her nehmen, da irren sie aber gleichsam, und gehen wie in einem Cirkel. Sie müßen die moralitaet und den Göttlichen Willen aus der innern Beschaffenheit der Handlungen herleiten. Der 10 Verstand kann aber das gute und böse aus der Moralitaet herleiten. Da also der Verstand das principium der moralitaet ist, so fällt das theologische principium der Sittlichkeit weg. Diejenige Philosophen die das principium der moralitaet aus den innersten Handlungen herleiten sind von zweyerley Art.

15 1. Einige leiten sie aus puren Begriffen der Wahrheit her, dazu gehöret Cumberland und andre Engländer

2. andere aber aus den Begriffen der Vollkommen/heit, welches 43 Wolff thut.

Die Vollkommenheit bedeutet überhaupt die Vollständigkeit einer 20 Sache. Das Wort Vollkommen bedeutet auch oft etwas böses zE. er ist vollkommen in seinem Betrug etc. Man sagt auch das was mich reich und vergnügt macht, befördert meine Vollkommenheit. Alle diese Systemata der moralitaet werden von uns verworfen, und nun frägt es sich, welches ist denn das eigentliche principium oder System der 25 Moralitaet? Resp: die Uebereinstimmung des Willens mit der Form der Vernunft. Die Form der Vernunft ist die wo aus dem allgemeinen aufs besondere geschloßen wird.

Darinn besteht also die Moralitaet, daß unsre freye Handlungen mit dem was allgemein gefällt, übereinkommen.

30 ## Tractatio ipsa

Alle Handlungen, die aus der Willkühr fließen, haben eine causam impulsivam. Alle Handlungen sind entweder physisch oder practisch. Causae impulsivae sind die Vorstellungen des Bewegungs-Grundes zur Lust oder Unlust an einem Objecte. Diese Causae impulsivae werden 35 eingetheilet

a. In causas sensualiter moventes, quae stimuli

b. In causas intellectualiter moventes quae motiva dicuntur.

44 Durch einen stimulum wird verstanden, das Verhältniß / woiinn es mit unserm Gefühle steht, die stimuli haben eine vim moventem, uns zu Handlungen zu bewegen, so fern sie Gründe der Annehmlich- 5 keit oder Unannehmlichkeit sind. Motiva sind die Bewegungs-Gründe unserer Handlungen nicht durch die Vorstellung der Lust oder Unlust, denn die hat nur eine privat Gültigkeit, das gute und das böse ist aber allgemein gültig. Das Intellectual Wohlgefallen gehet auf das allgemeine gute. Die Intellectual Unlust gehet auf das allgemeine böse. 10 Die Sensual Lust gehet allein auf das, was uns selbst entweder angenehm oder unangenehm ist.

Eine jede Handlung die nothwendig gemacht wird ist entweder nothwendig per stimulos oder per motiva — Was per stimulos nothwendig gemacht wird, das gehöret zur Pathologia. Pathologia ist die 15 Wißenschaft von dem Gegenstande, so fern er afficiret wird oder leidet. Alles was die Sinnlichkeit angehet, gehört zur Pathologia. Stimulus heißt der Reiz, Motiva die Bewegungs-Gründe und zwar aus der Vernunft. Die Thiere werden pathologisch neceßitiret, eine Handlung auszuüben der Mensch aber nicht. Die stimuli haben in Ansehung 20 des Menschen eine vim impellentem oder neceßitantem. Der Mensch ist frey das heißt er kann handeln nach motiven unabhängig von den stimulis —

45 / Die Freyheit des Menschen ist also im moralischen Verstande genommen nichts anders als das Vermögen nach motiven zu handeln. 25 Der Mensch wird durch motiven neceßitiret, id est durch Gründe die ihm der Verstand vorlegt. Die motiven haben eine vim neceßitantem über den Menschen in Ansehung der Gründe. Oft aber haben die motiva nicht eine vim neceßitantem über die Menschen, dieses gehört aber nicht zur Menschheit. Denn würden die motiva den 30 Menschen beständig neceßitiren, so würde er in der Erkenntniß immer steigen, bis ein Heiliges Wesen aus ihm würde, die motiva gehen bloß auf den Verstand, id est sie urtheilen über einen Gegenstand ob er gut oder böse sey. Die stimuli sind bey uns mehr elateres animi als die motiva. Der Menschliche Wille unterscheidet sich von dem 35 Thierischen, daß er nicht per stimulos neceßitiret werden kann, und dadurch daß er nicht allemahl per motiva neceßitiret wird, unterscheidet er sich von den Höhern Geistern. Wir können eine Handlung pathologisch nothwendig nennen, so ferne wir dazu ab stimulis

neceßitiret sind. Was aber aus einer Willkühr entspringt, ist ein freyer Wille. Alle Handlungen der Willkühr sind zweyerley: practisch und pathologisch. Der Mensch hat eine freye Willkühr, er ist unabhängig von den stimulis, sondern er wird nur bewegt / per motiva. Die Thiere 46
5 haben auch eine Willkühr, sie werden aber per stimulos gelenkt; jede freye Handlung ist practisch und practische Gesezze sind Gesezze der Willkühr. Ob wir gleich nicht pathologische Gesezze der Willkühr haben, so haben wir doch pathologische Gesezze der Neigungen und Begierden. Was uns gefällt nach den Gesezzen der Sinnlichkeit, ist
10 angenehm, was uns aber mißfällt ist unangenehm. Was man billigt oder nicht billigt, nach den Gesezzen des Verstandes, das ist gut oder böse zE. die Tugend billigt ein jeder. Es ist ein Unglück der Menschen, daß die elateres animi stimuli und nicht motiva seyn. Wenn die elateres animi zugleich motiva seyn möchten, so würden sie zugleich
15 die Richtschnur der freyen Handlungen enthalten. Ein Mensch ist immer mit dem motivo verbunden. Ein Wunsch ist das Begehren desjenigen, wovon man sich eine Vorstellung machet, daß es böse sey.

Die stimuli haben also nur allein die elateres animi an sich, die motiva aber nicht. Wir haben einen Zweyfachen Willen 1.
20 Einen Willen des Verstandes, welchen viele practische Gesezze neceßitiren. 2. einen Thierischen Willen, da wir per stimulos zwar nicht neceßitirt aber dennoch impellirt werden.

Daß die elateres animi zugleich motiva seyn, das / ist eine wichtige 47 Sache. Hierzu gehören die Ermahnungen, welche langweilig sind,
25 hingegen ist alles, was als eine Triebfeder wirkt unterhaltend, und dasjenige was in Handlungen geschehen soll, ist tavtologisch. Alle Ermahnungen sind tavtologisch wenn sie langweilig sind. Die Ermahnungen und Anpreisungen dasjenige zu thun, was gut ist, das ist die Triebfeder. Wenn man die stimulos mit den motivis verbindet,
30 so entstehet eine ganz fremde Art von Triebfedern — Wenn einer per motiva subjective neceßitiret wird, so hat er einen freyen Willen, wenn er aber per stimulos subjective neceßitirt wird, so hat er keinen freyen Willen. Wenn ein Mensch per stimulos neceßitirt wird, so ist er ohne Schuld. Die objective Neceßitas ist die Möglichkeit der freyen
35 Handlungen durch die Vorstellung des guten. Eine solche Handlung wird durch Sollen ausgelegt. Das Sollen ist die Vorstellung der bonitaet einer durch mich möglichen Handlung.

Jeder imperativus ist entweder categorisch oder hypothetisch. a der categoricus enuncirt die absolutam bonitatem actionis cuius-

dam liberae. b. hypotheticus enuncirt bonitatem hypotheticam actionis cuiusdam liberae. Quilibet Imperativus medium modo sed non finem imperat. Wenn wir nach Antrieben handeln, so schlagen unsre Handlungen nach bloßem Glücke aus, entweder gut oder böse. Die
48 stimuli schränken nicht so viel als Regeln der / Vernunft ein. Die objec- 5
tiven Regeln unsrer Handlungen zeigen uns was gut und böse ist. Der Verstand erkennt sie nur. Ein Imperativus ist entweder ein Mittel problematisch nach welchem gehandelt werden muß um zu einem Zweck zu gelangen, und dieser Imperativus wird Imperativus problematicus genannt, oder er ist ein Imperativus der Geschicklichkeit. 10
Die Natur fordert als erstes von uns, uns suchen zu erhalten. Die Regeln sind auch practisch. Ein Imperativus ist pragmatisch, wenn er die Regeln unsrer Handlungen enthält, und so fern sie mit der allgemeinen Selbstliebe übereinkommen, die Befriedigung der Neigungen der Selbstliebe wohnt in den pragmatischen Regeln, wo die 15
Klugheit herrscht.

Der Imperativus pragmaticus giebt uns Regeln an die Hand welche uns zur Glückseeligkeit gereichen.

Die ersten Imperativi determiniren die Grenzen der Glückseeligkeit, die andern beßern die Handlungen, um dazu zu gelangen. 20

Erstlich muß ich aber wißen, worinn die Glückseeligkeit besteht? und zweytens wie ich zu derselben gelangen kann. Jeder Imperativus pragmaticus gebiethet nur bedingter Weise unter einer allgemeinen gewißen Bedingung. Der Imperativus problematicus aber nur unter einer möglichen Bedingung; die objectiven Regeln sind alle Imperativi 25
morales und diese sind categorisch schlechthin.

49 Die categorischen Imperativi bringen mit sich die Noth/wendigkeit der Handlungen nicht mittelbar sondern unmittelbar, um zu einem gewißen Zweck zu gelangen. Man kann auf zweyfache Weise zu seinem Zweck gelangen, entweder durch Redlichkeit oder durch Schelmerey 30
und Betrug. Es ist aber dieses ganz ungereimt, denn einige machen nach dieser Art aus einer Tugend ein Laster. Bey der Tugend und der moralischen bonitaet kommts nur auf den innern Werth an.

von der Natur der Imperativorum

In einem jeden Willen ist die Uebereinstimmung der Handlungen 35
mit dem principio der Handlungen und dieses drückt die objective Nothwendigkeit derselben aus. Die objective Nothwendigkeit der

Handlungen ist eine gute Regel derselben, objective sind sie nothwendig subjective aber zufällig. Dies gilt aber nur von einem Willen, der noch nicht ganz verderbt ist. Die objective Regeln der Willkühr kann kein Bösewicht so leicht, wenn er auch wollte, aus seinem Herzen 5 verbannen. Man darf sich nicht der Imperativorum bedienen, wenn eine Sache schon aus subjectiven Gründen nothwendig ist. Die Imperativi finden nur da statt, wo das subject genöthiget werden muß.

Die Menschen haben die Imperativos nöthig, nicht darum, weil sie einen bösen, sondern weil sie einen unvollkommenen Willen haben. Das 10 siehet man daraus, weil das moralische Gesezz doch noch in Ansehung unsers Willens eine Kraft hat. Je weiter die moralische Regeln von / der Sinnlichkeit entfernt seyn, desto rührender sind sie. 50

Neceßitas moralis est obligatio.

Nicht nur jede practische Neceßitation ist eine obligation. Practisch 15 ist jemand neceßitirt nach den Regeln der Klugheit oder pragmatisch. Diese Imperativi pragmatici sind Regeln der Klugheit, und zwar von großer Wichtigkeit, sie enthalten aber gar keine obligation. Imperativus moralis est obligans.

Neceßitatio per stimulos non est neceßitatio objectiva sed subjec- 20 tiva. obligatio est neceßitas objectiva moralis. Die moralische Regeln zeigen an das, was sittlich gut ist. Die Imperativi sind bey uns Nöthigungen auch zu solchen Handlungen, die wir nicht gerne thun, es giebt fast keinen einzigen Fall, wo der Mensch eine moralische Handlung gerne thut. Die Obligation ist nur bey solchen Wesen 25 nöthig, die an sich selbst gute Handlungen nur mit dem größten Zwange thun. Ein jeder Bewegungs Grund zu einer Handlung der aus dem Vergnügen hergenommen ist, welches sie verschafft ist nicht moralisch. Man darf auch eine Handlung nicht für moralisch halten

1. Weil sie uns sehr durch die Vernunft angepriesen wird
30 2. Weil sie einen großen Einfluß in unsre Glückseeligkeit hat

/ Sondern eine Handlung ist moralisch gut die uns des Glücks würdig 51 macht und nicht dieses uns erwirbt. Alle moralische bonitaet der freyen Handlungen ist eine absolute bonitaet oder sie ist an sich selbst gut und nicht respective oder als ein Mittel. Die causae impulsivae 35 morales sunt omnibus causis potiores.

Es giebt bonitaeten der Handlungen, die als actus der Freyheit können betrachtet werden, wenn sie entweder mit den gegenwärtigen Regeln oder Zustande übereinstimmen. Die absolute und innere bonitaet ist weit größer als die äußere und objective. Die äußere ist zu-

fällig und dependens von einer Nothwendigkeit, deren Werth kann durch gar nichts übertroffen werden. Eine Sache die ihren innern Werth verliehret, kann ihn nicht durch den äußern ersezzen, sie muß uns Verabscheuungswürdig seyn

Die motiva moralia sind die größesten unter allen. Legi morali lex pragmatica opponi non potest. Obgleich das pragmatische Gesezz eine große vim impellentem haben kann, so muß doch darum das moralische Gesezz nicht aufhören.

De activis et passivis

Poßum alicui obligatum eße, quamque nam ei modo obligatus sum. Eine obligatio paßiva ist die, welche sich auf einen obligandum beziehet. Der obligandus hat / in Ansehung des obligati einen Vorzug; denn der leztere ist moralisch neceßitirt. ZE. es ist ein Mensch arm, so ist der reiche moralisch neceßitirt ihm zu helfen aber nicht ab obligando sed erga obligandum.

Es giebt auch noch eine größere und kleinere obligation. Unter einer größern verstehen wir diejenige deren motiva einen Grund abgeben können, daß eine Sache nicht unterlaßen wird, die motiva dieser größern obligation heißen motiva fortiora. Wo mit einmahl verschiedene obligationen statt finden, da ist keine größer oder fortior wie die andre.

Die Motiva sind ferner vel obligandi vel obligantia.

Die *Motiva obligantia* sind die, welche der Grund seyn von der Nothwendigkeit einer Sache.

Die *motiva obligandi* sind die, welche zwar ein Grund aber nicht eine Nothwendigkeit seyn.

Es giebt gewiße moralische Gesezze die eine vim obligantem haben. Diese sind von der Art, daß sie eine complette obligation enunciren. Die obligation ist gleichsam das resultat aus den motiven. Einige obligationes sind beständig, andre aber entstehen und vergehen wieder. Die moralischen Gesinnungen bleiben beständig, die obligation aber vergehet nachdem die objecte der obligation vergehen. Es vergeht aber eine obligation durch die Willkühr des actus obligatorius wenn Willkührlicher Weise eine obligation erzeuget wird: Bey allen obligationibus paßi/vis entstehen nicht anders obligantia als durch einen actum obligatorium. Bey der obligatione spontanea entstehet aber eine obligation aus dem actu obligatorio. In dem actu obligatorio ist

der eine obligant und der andre obligat. Der obligant hat eine obligationem passivam. Der obligatus aber eine obligationem activam. Morales leges obligantes können sich nicht wiederstreiten, obwohl die motiva moralia sich wiederstreiten können. Ein absolutes moralisches Gesezz gilt ganz unbedingt vor allgemein. Das hypothetische hingegen gilt nicht in allen Fällen, sondern es führt eine Instruction bey sich. Hypothesis ist das was uns restringirt, in Ansehung einer andern Sache.

Noch etwas de obligatione activa et paßiva.

Obligatio activa ist obligatio erga obligandum oder wo man einen andern sich verbindlich macht. obligatio paßiva est obligatio erga obligantem wo der andere der Grund unserer Verbindlichkeit ist. Eine obligatio activa ist zE. diejenige Verbindlichkeit, die wir gegen einen nothleidenden haben müßten. Obligatio paßiva ist, welche wir unserm Wohlthäter schuldig sind, durch die obligation erga non obligantem oder dadurch, daß ich Jemandem verbindlich bin, ohne eine Ursache zu haben, übe ich eine actionem obligantem aus. Die obligationes paßivas nennt man Schuldigkeiten die activas Verdienstleistungen, zu den Schuldig/keiten sind wir moralisch genöthiget, zu den Verdienstleistungen sind wir gar nicht genöthiget, sondern sie sind freye Erzeugungen der Verbindlichkeit, welche officia humanitatis, oder officia beneplaciti genannt werden.

Officium heißt die pflichtmäßige Handlung selbst, wozu ich verbunden, die Ausübung dieser Handlung aber heißt obligatio. Die officia sind entweder

1. *officia beneplaciti*, diese entstehen per obligationem activam oder
2. *officia debiti* welche per obligationem paßivam entstehen.

Eine beliebige Pflicht heißt diejenige, wozu ich von keinem gezwungen werde. Eine Handlung wodurch ich einen obligire, ist eine verdienstliche Handlung, sie ist aber auch zu gleicher Zeit eine obligatio non paßiva.

Von der Gewißheit und Ungewißheit, Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit der moralischen Gesezze.

In den moralischen Gesezzen muß Gewißheit herrschen. Eine moralische Regel kann nicht ungewiß seyn, denn so bald sie ungewiß ist,

kann sie nicht zu den Regeln der Moralitaet dienen. In der subsumtion
55 kann aber Ungewißheit und Wahrscheinlichkeit herrschen. / Nichts ungewißes kann eine Handlung nothwendig machen. Die moralischen Regeln müßen aber darum gewiß seyn, weil sie uns neceßitiren, weil sie uns das erlaubte und unerlaubte zeigen sollen. Denn so bald man 5 an einer Regel zweifelt, so ist es keine Schandthat wieder sie zu handeln.

Der Probabilismus moralis ist der, der es für erlaubt hält allen wahrscheinlichen moralischen Regeln gemäß zu handeln, dieses aber ist unerlaubt, sondern man muß einer Regel gewiß seyn. Alles was ganz 10 gewiß erlaubt ist zu thun, das ist den moralischen Gesezzen gemäß; dagegen was wahrscheinlicher Weise unerlaubt ist, oder was nur besorglich ist, das ist moralischer Weise unwahrscheinlich. Alle unsre obligationes müßen zum Grunde haben entweder die Natur, und denn heißen sie obligationes naturales, oder das arbitrium des Menschen und 15 denn obligationes arbitrariae.

Die natürliche Verbindlichkeiten sind die, die aus der Natur der Handlung fließen, oder die den natürlichen Gesezzen gemäß sind. Die Willkührliche Verbindlichkeit ist die, die aus dem arbitrio des Menschen entsteht und den willkührlichen Gesezzen gemäß ist. Diese 20 zufällige und willkührliche Verbindlichkeit wird von neuen Autoribus die positive genannt. Die positive ist aber hier nicht der natürlichen sondern eigentlich der arbitrariae Verbindlichkeit entgegen gesezt.

P o s i t i v e oder affirmative heißt die Verbindlichkeit, die da sagt
56 was geschehen soll n e g a t i v e aber diejenige, / welche zeigt, was man 25 unterlaßen soll — Die obligatio ist ferner vel naturalis vel contracta — Alle positiones sind statuta. Die positive obligation kann wieder betrachtet werden in Ansehung der Unterlaßung und Begehung.

Von der Unterlaßung und Begehung

Beyde so wohl Unterlaßung als Begehung sind actus der Freyheit. 30 Im moralischen Verstande heißen sie beyde Handlungen, obgleich die Unterlaßung im psychologischen Verstande keine Handlung ist. Alles ist im moralischen Verstande Handlung, was einen Bewegungs Grund hat. Etwas unterlaßen aus einem moralischen Bewegungs-Grunde ist eben solche Handlung als etwas thun zE. sich nicht an 35 jemand rächen der uns beleidiget hat, ist wirklich schwerer als sich rächen. Um den moralischen Werth eines Menschen kennen zu lernen,

muß man also sehen auf das böse, welches er aus moralischen Gründen unterläßt, und nicht auf das gute was er thut. Oder man drückt sich beßer aus: Eine omißion der moralischen bösen Handlung ist eine commißion der moralischen guten Handlung. Hingegen ist die Unter-
5 laßung der moralisch guten Handlung die eigentliche commißio moralis. omnes transgressiones legis moralis sunt peccata. Peccata negativa sind Uebertretungen des moralischen Gesezzes. Peccata positiva sind Begehungen wider das moralische Gesezz. Nicht alle peccata negativa sind opposita morali contradictoria. Peccare / heißt 57
10 wider eine Regel handeln. Das Wort peccatum erstreckt sich sehr weit von dem Worte Sünde. Die Sünde bedeutet eine Begehung wieder die Religion. Wir haben habitus zu den Lastern, aber keine Sünde wieder die Moralitaet.

die ersten principia der obligation.

15 Es ist hier die Frage welches das erste Gesezz unter den moralischen Gesezzen sey? Die Vorschriften, welche der Moralitaet gemäß sind. Lex moralis est a lege moralitatis valde different. Das principium moralitatis ist der Saz, der die Natur aller moralitaet ausdrückt, welcher zugleich die neceßitation unsrer Handlungen anzeigt. Ohne
20 ein Gesezz zu geben, kann ich doch ein Muster zum Gesezz geben, es ist dieses aber nur eine norm und nicht ein Gesezz. Obgleich dieser Saz, der die Natur aller moralitaet ausdrückt, kein principium der disciplin ist, so kann er wenigstens dazu dienen, daß 1. dadurch die moral von allen Regeln der Sinnlichkeit, 2. von allen Regeln der Klugheit unter-
25 schieden wird — das erste sagt thue das, was dein Vergnügen vermehren kann, und dieses ist ein Imperativus, der auf die Befriedigung der stimulorum gehet. Das leztere: thue das, sorge dafür, daß dein Wille ein guter Wille sey. Das aber was da sagt: thue das was die Wohlfahrt deines Lebens befördern kann, ist unterschieden von dem:
30 thue das was deine bonitaet angeht. Quaere perfectionem quantam potes oder perfice te / drückt hier auch nicht genau die Vollkommen- 58
heit aus, ist eben so unbestimmt als die Bonitaet. ZE. Wir können daß eine Lust vollkommen sey, sagen perfice te, ich weiß aber nicht wodurch ich mich vollkommen machen soll und kann. Vollkommen-
35 heit heißt das, was alles das enthält, was mit meiner Forderung übereinstimmt. Dieser Imperativus ist soweit tavtologisch, soweit er das quaesitum implicirt. Er hat doch aber einigen Nuzzen. Der Impera-

tivus der Klugheit sagt, thue das was deinen Zustand vollkommen macht, und dieses ist ein practischer stimulus, welcher beßer ist als der sinnliche.

Wenn der Imperativus sagt: thue das wozu du einen appetit hast: so ist das ein stimulus philosophicus.

Das größte Wohlbefinden eines Menschen beweiset nicht, ob er alles deßen würdig ist. Hingegen mache dich vollkommen ist etwas anders als mache deinen Zustand vollkommen. Denn hier wird gesagt: mache deine Person vollkommen. Die Vollkommenheit eines Menschen besteht eigentlich in allem dem was ihn des guten würdig machen kann. Die Vollkommenheit einer Person ist zwiefach: 1. *moralisch* 2. *pragmatisch* die erste ist die Vollkommenheit des Willens, die leztere ist die Vollkommenheit der Talente. Perfice voluntatem tuam würde also der Imperativus moralis seyn. Die wahre 59 bonitaet besteht in dem Willen, die inne/re bonitaet des Willens ist die äußerste bonitaet —

Das eigentliche moralische principium ist also der gute Wille und hierinn bestehet das absolutum — Nichts ist gut als das, was einen guten Willen hat. Selbst das Höchste Wesen ist darum nur gut, weil es einen guten Willen hat. Denn sollte dieses Wesen welches allmächtig und allgegenwärtig ist, nicht zugleich einen guten Willen haben, wie schreckensvoll würde es uns alsdann nicht seyn ? Die Vollkommenheit betrift die Talente, die Bonitaet die Verdienste. Perfice te quantum potes heißt: bringe alle deine Vollkommenheit und thätiges Vermögen, bis zu welchem grade des Vermögens du nur kannst. um alle deine gute Absichten zu vollführen, und mache es proportionirt. Dieser Saz perfice te ist die Beförderung der Talente bis zu dem höchsten grade, zu dem das menschliche Vermögen gebracht werden kann. Diese Practische Regel perfice te, alle die Talente die in der Menschheit sind, und die Natur vergrößern, heißt sich vollkommen machen. Sie ist pragmatisch, indem sie uns zeigt, wie wir geschickt werden können, alle unsere Zwekke zu erreichen, sie mögen nun gut oder böse seyn. Die Moral sezzt keine Absicht als die mit dem guten Willen übereinkommt. Die Bonitaet ist weit unterschieden von dem Werth des Zustandes und der Glückseeligkeit der Person. Und sich selbst glücklich zu machen ist am Ende subordinirt dem guten Willen.

60 / Imgleichen ist noch ein Saz: vive convenienter naturae quantum potes: Unter der Natur verstehen wir die allgemeine Beschaffenheit der Dinge wodurch du deine beste Absichten erreichest. Dieser Saz

kann kein oberstes principium der Moral seyn, weil er ein empirischer Saz ist, dahingegen müßen die principia der Moral a priori bekannt werden können, ob in verschiedenen Fällen zwar sehr schwer auszumachen ist, welche Handlung a priori die beste ist. Ferner wird dieser Saz angegeben: ama optimum quantum potes.

Das Principium aller Moral ist die Selbstliebe. Die Selbstliebe ist zwiefach 1. des Wohlwollens 2. des Wohlgefallens. Nach der Selbstliebe des Wohlwollens trachtet ein jeder Mensch,aber thue das was deinem Wohlgefallen gemäß ist, heißt, das deinen Beyfall verdient, und diese heßit die intellectuale Selbstliebe. Die Intellectuale Selbstliebe besteht in dem rechten Gebrauch unsrer freyen Handlungen. Ueberhaupt die eigentliche Quellen und ersten principia der Moral haben niemahls recht können ausgemittelt werden, und können also nicht zu einer practischen Regel dienen.

Von dem moralischen Zwange.

Der Mensch kann pathologisch oder per stimulos zu keiner Handlung neceßitirt werden aber per motiva kann dies geschehen. Der Zwang ist im eigentlichen Verstande die Nothwendigkeit der Willkühr. Der Zwang ist bey einem Menschen neceßitas actionis in vitae, oder die / Nothwendigmachung einer Handlung, wenn sie auch gleich **61** ungern geschiehet. Der Zwang ist zwiefach 1. der Zwang des arbitrii bruti und 2. der Zwang des arbitrii liberi. Neceßitatio bruti est pathologica coactio. Die Thiere zwingt man entweder durch Hunger oder Schläge, die Ursache daß man sie antreiben muß, ist, weil sie keine freye Willkühr haben. Wenn sie sich aber bewußt wären, wenn sie Ueberlegungen hätten, würden sie auch oft dem antreiben wiederstehen. Brutum vocatur was ohne alle Ueberlegung geschiehet. Das arbitrium brutum kann pathologice oder per stimulos neceßitirt werden. Der ist bewußt, der sich einen Vorsaz gemacht hat nach Regeln der Klugheit und nicht nach stimulis zu handeln. Er kann also nach Ueberlegungen handeln, und nicht nach Empfindungen und darinn bestehet das liberum arbitrium. Es ist sehr schwer den Antrieben zu wiederstehen und seine Willkühr unbewegt zu erhalten. Wenn der Mensch gezwungen wird durch Peinigung, so geschiehts nur wegen der Schwäche der Natur. Der Pathologische Zwang zeigt keine freye Willkühr an. Der Zwang actionis liberae heißt coactio practica. Einen practisch zwingen heißt ihn durch motiva der Vernunft und

nach Gesezzen der Freyheit bewegen. Alle neceßitatio practica ist die Vorstellung des guten was man thun soll, und des Uebels was man nicht thun soll, weil es moralisch nicht gut ist. Der practische Zwang ist ein objectiver Zwang. Wenn der Mensch das erkennet / was gut ist, dazu wird er nicht subjective neceßitirt, dieses kommet daher, weil der Verstand zwar eine vim motricem hat aber nicht neceßitantem. Hieraus folgt, daß dieser Saz die objective Nothwendigkeit der Handlung enuncirt und dieser enuncirt auch zugleich, daß sich der Mensch in Ansehung dieser Handlung neceßitiren soll.

Coactio practica ist ferner zwiefach vel moralis vel pragmatica. Es ist ein moralischer Zwang, wenn ein Mensch durch moralische Bewegungs Gründe neceßitiret wird. Ein pragmatischer aber, wenn er durch Regeln der Klugheit neceßitirt wird. Ueberlegung hat nicht die Stärke, die die Empfindung hat. Der moralische Zwang ist wieder zweyerley 1. der *innere* und 2. der *äußere*. Der innere ist so fern wir uns durch unsere eigene Willkühr zwingen. Der äußere ist, so fern die zwingende Kraft in der Willkühr eines andern ist. *Wir werden gezwungen wenn uns eine Handlung nothwendig gemacht wird, wir zwingen uns selbst, wenn wir das gute zugleich einsehen.* Jemehr sich jemand selbst zwingen kann, desto größere Kraft hat seine Freyheit; wenn wir uns so weit zwingen, daß wir die stimulos überwiegen, desto größere Macht hat unsre Freyheit. Wir exerciren unsre Freyheit, wenn wir uns im Selbstzwange üben.

Der moralische Zwang ist also der Höchste grad der Freyheit.

Es giebt dreyerley Arten von Philosophie, welche sich / um diesen moralischen Zwang bemühet haben, wie wohl auf eine unrechte Art.

1. Die Stoiker haben sich bemühet über ihre Neigungen zu herrschen.

2. Die aus der Alexandrinischen Schule, die die Theologische Uebungen trieben.

3. Die Mönche und vornehmlich die Carmeliter und Barfüßer, welche aber dadurch die Stärke der Menschen mehr degradiret als erhöhet haben.

Es giebt auch moralischen Zwang der categorisch genannt wird. Jemehr der Mensch unterwürfig ist, desto freyer ist er. Einer ist unterwürfig wenn er unter der Macht eines andern stehet. Der Mensch ist ein Herr von sich Selbsten, er ist aber der Moral unterwürfig. Der moralische Zwang ist, so ferne ein Mensch unter moralischen Gesezzen

stehet. Es ist die Schuldigkeit des Menschen seinen ganzen Vortheil aufzugeben, wenn er aufs bitten eines andern der ihm viele Wohlthaten erzeigt, ihm etwas zu gefallen thun kann.

Von dem Unterschiede der äußern und innern Verbindlichkeit.

Die moralische neceßitation durch die Willkühr eines andern heißt die äußere Verbindlichkeit. Die moralische neceßitation durch seine eigene Willkühr ist die innere Verbindlichkeit. Neceßitatio moralis per arbitrium alterius est externa, per arbitrium autem proprium interna obligatio. Die moralische / Nöthigung ist oft ein Zwang aber 64 nicht durch die Willkühr eines andern und dies ist die innere und nicht äußere neceßitation. Wenn derjenige der mir viele Wohlthaten erwiesen von mir etwas bittet: so fordert er von mir etwas. Diese Forderung ist aber nicht so beschaffen, daß wir es dann wegen seines üblen Zustandes thun; sondern wir sind es schuldig. Wenn wir eine Handlung betrachten, so ist sie moralisch nothwendig nach dem arbitrio hominum, und die obligation ist eine äußere obligation. Alle moralitaet muß aus ihrem eigenen Titel betrachtet werden. Der Stolz des Menschen macht, daß die äußere obligation zu einer inneren wird. Wenn sie was thun auch dasjenige was sie zu thun schuldig sind, so halten sie es vor ihre Großmuth. Wir haben nur alsdenn einen moralischen Werth, wenn unsre Handlungen verdienstlich sind. Wenn wir von nichts anders als de obligationibus internis reden, so verliehret dabey die Beobachtung der schuldigen Pflicht ihren Nachdruck. Wenn wir unsre Schuldigkeit thun; so üben wir dabey keine Verdienstliche Handlung aus. ZE. Wenn wir unsre Schuld bezahlen, so ist dieses keine verdienstliche Handlung, sondern wir werfen von uns eine Last ab.

Vom moralischen Gesezz.

Die Menschen können nach Regeln normen und Gesezzen neceßitirt werden, das lezte heißt categorisch oder schlechthin neceßitirt werden, das erste aber practisch oder nach hypothyposen. Die Sittlichkeit im/perirt 1. categorisch und ist ein Gesezz, 2. practisch. 65 Die Regel imperirt dem Verstande, das Gesezz aber dem Willen. Die Moral enthält in sich ein Gesezz. Die Gesezze beßern unsern Willen. Die Regeln die Geschicklichkeit. Die Regeln betreffen nur die Ausführung, die Gesezze aber die Zwekke. Die Gesezze der Klugheit

zeigen uns die wahre Glückseeligkeit. Die Regeln der Klugheit aber zeigen uns die Mittel um dazu zu gelangen. Eine jede empirische Regel hat eine Ausnahme. Eine Regel aber aus Vernunft ist ohne alle Ausnahme. So sind auch die mehresten Klugheits Regeln allgemein. Es kommen doch öfters Vorfälle vor, wo sie auch Ausnahme leiden. Ein Mensch der sich an eine Regel sehr bindet ist gemeinhin pedantisch. Die Pedanterie ist also wenn man nicht die Geschicklichkeit hat, Ausnahmen der Regel vorzunehmen. Die Regeln der moral gebiethen categorisch und nicht hypothetisch (einige haben die Moral dadurch recommandiren wollen, daß sie sagten, sie sey die Wissenschaft, welche uns zur wahren Glückseeligkeit führe). Sie zeigt uns aber nur eigentlich unter welcher Bedingung unsre Handlungen gut oder böse seyn. Die Glückseeligkeit ist auch nicht anders gut, als nur unter einer gewißen Bedingung, nemlich so fern ist sie nur gut, als das subject, welches sie besizt, würdig ist derselben. Gut ist das was allgemein gefällt, absolut gut ist aber nur allein der gute Wille. Alle moralischen Gesezze heißen in Ansehung des Menschen Verbindlich/keiten. Sie sind entweder objective oder subjective Gesezze. Die subjectiven Regeln unsers Willens sind die Triebfedern unserer Begierden und Neigungen. Dieses Gesezz der Triebfedern ist ein ganz anderes als das Gesezz der Bewegungs Gründe durch die Vernunft, und dieses ist ein objectives Gesezz, das zugleich moralisch ist. Diese objectiven Gesezze des guten Willens sind aber nur bloß beym Höchsten Wesen wirkliche Gesezze, bey dem Menschen aber nicht. Daher lauten nicht alle moralische Gesezze vom guten in Ansehung des Menschen imperativisch, nemlich *du Sollst* oder das Wort *Sollen*. Bey Gott ist aber kein sollen, weil er das thut, was er thun will. Diese moralische Gesezze sind aber doch in Ansehung des Menschen leges obligantes. Sie sind eigentlich die Regeln des allervollkommensten Willens. Wenn wir durch das arbitrium eines andern wozu neceßitirt werden (seyn) so heißt diese Verbindlichkeit *officium debiti* oder eine Schuldigkeit, wenn wir aber nicht per arbitrium alterius necessitirt seyn, so heißt diese Verbindlichkeit *officium meriti oder beneplaciti*.

Vom Rechte.

Das Recht ist im allgemeinen Verstande der Inbegriff aller Verbindlichkeiten durch die Willkühr andrer. Derjenige deßen Willkühr vi pollet obligante der hat ein Recht und wir wenn wir durch seine Will-

kühr obligirt seyn, liegen unter der Schuldigkeit. Wenn jemand aus der Güte eines andern etwas / erlangen will; so wünscht er sichs, aber 67 er fordert nichts. Fordern heißt sagen daß man etwas will. Sonst ist das arbitrium nichts anders als eine voluntas practica. Das Verhältniß 5 der menschlichen Willkühr nach moralischen Gesezzen ist das Recht und richtet sich nicht nach pathologischen Gründen. Diesem correspondiret die Schuldigkeit. Das Recht ist zwiefach 1. Jus strictum et 2. aequitas.

a. Jus strictum ist mit der Befugniß den andern auch mit Gewalt 10 zu etwas zu zwingen verbunden.

b. Aequitas ist aber das Recht, das nicht mit der Befugniß, den andern zu zwingen verbunden ist. Im negativen Verstande bedeutet es ein Recht, wo ich kein Recht habe. Ein äußerliches pactum oder Vertrag muß nicht in sich enthalten etwas was man nur gedacht, 15 sondern was man auch gesagt hat. Aeußerlich ist das gültig, was äußerlich bestimmt ist. Wenn mein Recht ius quaesitum ist, so erfordert es eine Schuldigkeit. Zur Befugniß werden nicht positive sondern negative Gründe erfordert. Die Befugniß ist eigentlich das negative des Rechts.

20 Vom moralischen Gesezz.

Hier ist eine Frage ob die moralischen Gesezze ursprünglich sind? Sie sind an und vor sich selbst beständig, sie sind ursprünglich und gründen sich auf nichts als auf ein daseyn. Derjenige der das principium der Moralitaet in nichts / anders sezt als in die Uebereinstimmung 68 25 der Handlungen mit dem Göttlichen Willen, der sezt ein theologisches principium aller Moral zum Grunde. Das Theologische principium ist aber ganz unrichtig und falsch und schädlich. Das principium der moralitaet besteht in der Ausübung aller moralischen Gesezze. Wenn wir aber nicht einmahl das principium der Moralitaet 30 hätten, so würde auch die Ausübung des Göttlichen Willens nicht moralisch seyn. Der Mensch kann aus der Vernunft einen Begriff des Göttlichen Willens und der Religion machen. Diese Regeln des Göttlichen Willens sind die moralischen Gesezze. Die Begriffe der Religion sind deswegen unentbehrlich, damit die moralischen Gesezze allen ihren 35 Nachdruck behalten.

Die Erkenntniß des Göttlichen Willens muß nicht vor der moral vorhergehen, denn wenn wir nicht vorher moralische Gesezze erkennen,

so würden wir **1.** nicht einmahl einen Begrif vom Göttlichen Willen haben und 2. würden wir auch nicht die Befolgung des Göttlichen Willens begreifen. Der Göttliche Wille läßt sich nur durch die moralische Gesezze denken. Es ist weit gefehlet, daß die Erkenntniß des Göttlichen Willens vor dem moralischen Unterschiede und Urtheile vorhergehe, weil die Verbindlichkeit dem Willen eines Wesens sich gemäß zu verhalten zum voraus sezt eine Pflicht. Die Erkenntniß der Pflicht ist offenbar. / Wenn uns Gott seinen Willen auch allein offenbaret hätte, so würde die Frage entstehen, warum die Menschen diesem Willen nicht gehorsam seyn wollen? Wenn der Göttliche Wille darauf ausgehet, daß wir gute Gesinnungen haben sollen, so müßen wir erst einen Begriff davon haben. Wenn Gott ein Gesezzgeber ist, so müßen wir erst einsehen, ob er Recht habe, Gesezze zu geben. Unsre Handlungen sind nicht darum gut, weil sie Gott befohlen hat, sondern Gott hat sie darum befohlen, weil sie gut sind. Wir müßen auch darum dem Willen Gottes nicht folgen, weil er despotisch befiehlt, sondern weil das was er befiehlt gut ist. Man respectiret etwas ohne es zu verehren, wenn man nehmlich etwas aus Furcht hoch hält. Wenn wir seinen Willen nicht beurtheilen können, daß er gut ist, so ist an der Befolgung der Handlungen nicht das geringste von der Moralitaet. Gott giebt seine Gebote, aber er giebt sie nicht nur allein, sondern er sagt dabey, daß sie gut sind. Gott lieben heißt seine Gebote gerne thun. Gott will nichts anders als daß der Mensch das thue was er selbst hochschäzt, und also verlangt er nur lauter billiges von uns.

Das Mosaische Gesezz ist hergeleitet aus der Göttlichen Macht. Unsre Religion würde also nichts zu bedeuten haben, wenn wir nicht schon vorher einen Begriff / von der Moralitaet hätten. Der Mensch muß nicht seine Willkührlichkeit in die Religion bringen, sondern ein reines Herz. Wenn ein Mensch nicht mit reinen Gesinnungen zur Theologie schreitet, würde daraus keine wahre Religion entstehen sondern lauter Heucheley. Denn die Religion ist nichts als gereinigte sittliche Gesinnungen, die man hernach auf das allervollkommenste Wesen anwendet, deßen Willen der allervollkommenste ist. Denn das ist nicht die Religion daß ich Gott einen Gehorsam leiste, sondern die Religion ist eigentlich das Verhalten gegen Gott aus moralischen Gründen, dasjenige also was den Geist der Religion ausmacht, ist die Befolgung aller Göttlichen Befehle. Gott können wir nicht lieben, wenn wir seine Befehle nicht lieben, diese leztere aber können von uns nicht geliebet werden, wenn wir nicht ihre Billigkeit einsehen.

Hier ist also bewiesen, daß das principium der moralitaet sich nicht auf den Göttlichen Willen gründe, weil das eben so viel wäre, als wenn ich sagte, daß auch die Regeln der Geometrie sich auf den Göttlichen Willen gründeten. Von der andern Seite ist doch aber / merkwürdig, daß obgleich der Göttliche Wille nicht der Grund der moralischen Beurtheilung ist, so ist er doch der Grund der moralischen Qualitaet. Denn in unsern moralischen Gesezzen würde lauter Idealitaet seyn und keine Realitaet, wenn nicht ein Wesen da wäre, welches nach diesen moralischen Gesezzen regieren würde.

Ideal nennt man die Sache in deren Möglichkeit die Gründe wozu liegen zE. so ist ein allgemeiner Friede bloß etwas Ideales. Er ist zwar richtig in der Idee, aber die Mächte stimmen nicht sogleich überein. Der Friede ist eigentlich der Zustand der Gerechtigkeit, die moralischen Gesezze zeigen uns die Vorschriften eines Willens, sofern er ein guter Wille ist. Diesen guten Willen müßen wir haben, wenn wir der Glückseeligkeit würdig werden wollen. Die moralischen Gesezze gebiethen alle categorisch. Wenn es an einem Wesen fehlt welches alles realisiret, so ist in unsrer moral keine realitaet, sondern sie besteht in der bloßen Idee.

In der moral muß man auf diese beyde Stücke merken: 1. *Verhalte dich so wie du urtheilen kanst nach den Regeln des guten Willens, damit du der Glückseeligkeit würdig werdest* und 2. *Hast du dich so verhalten* daß du der Glückseeligkeit würdig bist, so glaube daß es ein Oberstes Wesen giebt, welches diese Welt und zwar conform den moralischen Gesezzen regieret, / welches dich dermahleins belohnen wird. Wäre dieses nicht, so wäre auch in der Belohnung unsers Wohlverhaltens lauter Idee und keine Realitaet, weil es keine Vollziehung derselben geben würde. Um also der moral Realitaet zu verschaffen, müßen wir ein Wesen annehmen, welches zur Richtschnur seines Willens die moralischen Gesezze hat, und welches uns, wenn wir uns der Glückseeligkeit würdig gemacht haben, derselben auch wirklich theilhaftig machen wird, zugleich müßen wir uns dieses Wesen auch als ein allwißendes und allgegenwärtiges denken, das auch in unser innerstes sehen kann. Die Religion sezzt immer die moralitaet zum voraus, keine moralitaet kann aber practisch seyn ohne Religion. Ueberhaupt ist die Religion ganz unzertrennlich von der moralitaet, aber darum ist sie nicht das erste Principium davon, sondern die Religion muß nach der Sittlich-

keit beurtheilet werden. Eben so ist auch der Wille Gottes nicht das Criterium der moralitaet, sondern nur die Vollziehung derselben. Die moralitaet gründet sich auch nicht auf solche Handlungen, die sich auf die privat Glückseeligkeit beziehen, imgleichen auch nicht auf solche, welche sich auf die allgemeine Glückseeligkeit beziehen. Es ist nicht 5 gut, wenn nicht die Personen so sie besizzen, zugleich derselben würdig 73 seyn. Nur alsdenn / sind wir der Glückseeligkeit würdig, wenn wir uns wohlverhalten. Oft müßen wir auch die Glückseeligkeit der Menschen hintansezzen, wenn wir eine Schuldigkeit zu beobachten haben. Würden alle Menschen dem Recht folgen, so würde die Glückseeligkeit weit 10 ausgebreitet seyn. Oft muß man auch einen theil der Glückseeligkeit aufgeben, um die Würde der Menschheit nicht zu entehren. Die Glückseeligkeit bestehet nicht in dem Gefühl, denn nur die Eindrücke laßen sich empfinden zE. so können wir fühlen daß es eine Regierung der Welt gebe, niemand aber kann das Recht fühlen, sondern dies ist nur 15 eine Beurtheilung des Verstandes. Die moralische Regeln kann man a priori erkennen. Alle moralische Gesezze haben eine animam und litteram, aber die pragmatischen haben keine animam sed sensum. Der Geist des Gesezzes bedeutet die Gesinnung, mit welcher die Handlung, welche es befiehlt, soll gethan werden. ZE: den Armen Wohl- 20 thaten erzeugen, das ist der Buchstabe des moralischen Gesezzes. Diese Wohlthat soll aus wahrer Menschenliebe herrühren, das ist also der Geist dieses moralischen Gesezzes, denn er zeigt die Gesinnungen 74 an, mit welchen ich diese / Wohlthat austheilen soll. Der Geist aller moralischen Gesezze bestehet also in den Gesinnungen. Dahingegen 25 gehen die pragmatischen Gesezze nur auf die Handlungen und sie haben keinen Geist. Man frägt gar nicht wie bey den moralischen Gesezzen nach Gesinnungen sondern nur nach der Handlung zE. was frägt ein Landes Herr nach, ob seine Unterthanen die Abgaben gern oder ungern abtragen, wenn sie es nur thun. Der Sinn des pragmatischen 30 Gesezzes wird vom Buchstaben unterschieden, dieser Unterschied heißt der Unterschied der Interpretation. Im moralischen Gesezz aber wird der Geist vom Buchstaben unterschieden, und dieses heißt der Unterschied der Intention. Viele Gesezze führen eine Zweydeutigkeit bey sich das ist, sie haben eine ambiguitatem, nach der sie auch in 35 einem andern Verstande genommen werden können. Man muß daher in dem Gesezze solche Ausdrücke gebrauchen, die mit keinem andern Verstande können verbunden werden. Derjenige der Erkenntniß der Gesezze den Buchstaben nach hat, heißt ein Legulejus.

Von der Rechterfahrenheit und Rechtkunde.

Diese ist zweifach a. eine Rechts Wißenschaft und diese ist theoretisch und b. die Rechts Klugheit diese / ist practisch, die 75
Rechtswißenschaft ist die Kenntniß der Gesezze, sofern man sie
5 systematisch einsehen kann, zur Rechtsklugheit wird aber auch eine
Geschicklichkeit der Anwendung erfordert, imgleichen auch eine
Weltkenntniß. Ein Jurist ist ein Theoreticus sofern er Rechtswißenschaft versteht, ein Practicus ist er aber, sofern er die Geschicklichkeit
hat die Gesezze zu lenken und anzuwenden. Ein Practicus kann auch
10 wenig Rechts Wißenschaft haben, denn ist er nur Legulejus und nicht
Jurisconsultus, weil er die Gesezze nicht einsieht, sondern sie nur
kennt. Es sind Jure periti, die aber nicht Jure consulti seyn. Ueberhaupt ist die Juris scientia sehr unvollständig ohne eine genugsame
Praxis.

15 Die Praxis ist anzusehen wie ein Experiment oder eine Beobachtung
die ich anstelle, um die Unterschiede der Rechte wahrzunehmen.
Einige Gesezze haben einen Grund des Rechts andre der Klugheit.
Die Gründe der Gesezze sind ferner vel morales vel legales. Die Jurisperitia naturalis enthält wie die civilis alle Arten von Recht in sich.
20 Sie hat auch eben so wohl einen Geist als Buchstaben. Beym Juristischen Gesezz ist kein Geist sondern nur ein Sinn. Der Rechtslehrer
lehrt die Gesezze der Handlungen, welche die Menschen von einander
fordern können, und wozu sie im Weigerungsfall auch können ge/zwun- 76
gen werden. Der Philosoph hingegen lehrt nicht die Zwangs Gesezze,
25 sondern die Gesinnungen, die wir gegen das Recht der Menschen
haben. Hierzu gehört auch noch die Rechtsgelehrsamkeit. Die Rechts
Gelehrsamkeit ist eigentlich der Innbegriff des Wißens, was man
lehren kann. Die Erkenntniß der Natur gründet sich nicht auf die
Lehre, denn hierinn braucht man nicht erudirt zu werden. Die Philo-
30 sophie ist kein Theil der Gelehrsamkeit, vielmehr ein object der
Gelehrsamkeit. Gewiße Kenntniße gehören zur Gelehrsamkeit, e.g.
die Historie, Geographie. Mathematic gehört eigentlich nicht zur
Gelehrsamkeit. Die Rechts Gelehrsamkeit betrift die positiven Gesezze. Im Jure naturali kann die Rechts Gelehrsamkeit großen
35 Einfluß haben. Wenn wir die Bearbeitung des Verstandes vor uns
haben, so wird uns der Gebrauch der Vernunft sehr erleuchten und
berichtigen.

Vom Natur Recht.

Es ist schon oben angeführt daß das Recht der Natur von der Tugend-Pflicht unterschieden ist. Das Recht ist die Neceßitation unserer Handlungen durch die Willkühr eines andern. Dagegen können wir Verbindlichkeiten haben, aber nicht in Ansehung der Willkühr eines andern, sondern die aus dem Zustande und der Handlung anderer entstehen. Wenn wir nicht durch andere neceßitiret werden, so ist es eine / autische neceßitation. Willkühr und Wille sind unterschieden. Willkühr ist derjenige Wille der practisch ist, Wille aber ist nicht practisch oder voluntas minus practica est.

In Ansehung unserer Handlungen werden wir entweder durch Noth oder durch Wohlthat verbunden. Zur obligatione stricte dicta seu debiti wird die Willkühr eines andern erfordert — Wir werden äußerlich und stricte durch das Recht anderer verbunden, denen es erlaubt ist uns zu zwingen, und dieses ist eine Schuldigkeit, die mit dem strengen Recht correspondiret. Das Recht ist diejenige vis obligatoria, vermöge welcher die Menschen befugt sind andere zu zwingen und dieses sind Zwangs-Pflichten. Diese definition aber hat keinen Vortheil; es muß vorher determiniret seyn, die Bedingung unter der ein anderer die Befugniß hat zu zwingen. Das Wort Befugniß sezt ein Recht voraus, das Recht kann nicht dadurch determiniret werden, sondern die Befugniß muß erst einen Grund haben. Eine Handlung, so fern sie durch Regeln der allgemeinen Willkühr nothwendig ist, ist sie eine iuridische Nothwendigkeit. Alles ist iuridice erlaubt, welches der Willkühr im allgemeinen genommen erlaubt ist. Eine juridische Nothwendigkeit ist eine Schuldigkeit. Das Recht ist eine vis obligatoria so fern sie durch die allgemeine Willkühr neceßitiret wird, seu secundum arbitrium universale. Alles / was erlaubt ist, ist nothwendig, und alles was nothwendig ist, ist erlaubt. Alle Begriffe des Rechts sind die Beziehung unserer Handlungen auf das arbitrium commune. Wir betrachten die Handlung nicht in Ansehung des Nuzzens sondern in Ansehung der allgemeinen Willkühr. Wenn die Handlung so beschaffen ist, daß sie einem arbitrio communi zuwider ist, so hat ein jeder die Befugniß solche Handlung zu redarguiren. Wenn dieses ist; so ist die Adhibirung der Gewalt erlaubt, und auch der Zwang den wir wider solche ausüben. — Eine jede Handlung ist unrecht, welche die Maxime aller Handlungen nicht zu einem allgemeinen Grundsaz machen läßt, dieweil die gemeinschaftliche Willkühr

auch unsre in sich begreift, so stimmt 1. unsre Willkühr mit sich selbst überein 2. wenn wir eine Handlung betrachten, welche nach den Regeln des Rechts nothwendig ist, so fließt eine solche Handlung aus der allgemeinen Regel und alsdenn ist sie nothwendig. Unsre Handlungen sind auch einem Zwange unterworfen, weil es nützlich ist, daß unsre Handlungen mit der gemeinschaftlichen Willkühr übereinstimmen, wenn dieses aber nicht ist, daß die gemeinschaftliche Willkühr einen Zwang erlaubet, das ist, alle Gewalt wider solche Handlung auszuüben. Wenn wir eine Handlung betrachten wollen, ob sie gut oder nicht gut ist, so wird erstlich gefragt, ob die Meinung dieser Hand/lung mit der allgemeinen Willkühr übereinstimmet oder nicht ? 79 stimmt sie überein so ist sie recht, weil sie von jedermann gebilliget wird.

Ehe ich einen Nuzzen für das Wohl des Menschen vermute, muß ich erstlich versichert seyn, daß diese von mir unternommene Handlung gut ist. So fern unsre Willkühr durch den Zustand anderer beweget wird, ist sie nicht von unserm Wohlbefinden, sondern von der allgemeinen Regel der Willkühr hergenommen. Die Gesezze sind wahre Sanctionen des Rechts, das mit der allgemeinen Regel übereinstimmt. Die Glückseeligkeit wird durch Wege erwogen 1. nach dem Urtheil des Menschen selbst und 2. nach dem Urtheil anderer. Die Regel des Rechts betrift nicht die Vorsorge für eines jeden Glück, sondern die völlige Entsagung des seinigen für andere. Die Regel des Rechts determiniret nur das, wodurch die Thätigkeit anderer Willkühr geschehen muß.

Das Gesezz wird eingetheilt ins juridische und ethische Gesezz

a. Das juridische Gesezz gebiethet categorisch b. das Ethische aber Hypothetisch

1. Das juridische Gesez ist das Gesez derjenigen Pflicht, wozu wir durch die Willkühr anderer neceßitirt werden können, unser Urtheil muß in dem allgemeinen Urtheil enthalten seyn.

/Quaestio. Ob es recht sey Nothleidende umkommen zu laßen ? 80 ist es möglich dieses als eine Maxime die überall gültig ist, zu betrachten ? mit nichten kann dieses zu einer allgemeinen Regel gemacht werden. Die völlige Gleichgültigkeit gegen andere Menschen kann gar

nicht in den Umständen des Rechts bestehen. Es muß angenommen werden ein Richter der alles Stöhnen und Winseln unbeweglich ansieht und ganz unpartheyisch sieht, wer Recht oder unrecht hat. Bey dieser so völligen Kaltsinnigkeit kann er die punctlichste Gewissenhaftigkeit in der Befolgung des Rechts haben.

Von der Antinomie.

Die moralischen Gesezze wiederstreiten sich, sie enthalten entweder die motiva obligandi oder obligantia. Die motiva obligantia können Wiederstreit mit einander haben, weil sie eine neceßitationem moralem haben. Einige moralische Gesezze enthalten die motiva obligandi, oder Bewegungs-Gründe, die wenn ein größerer da ist, den andern aufhebet zE. Wohlthätigseyn gegen Nothleidende, wenn man auch selbst eine dürftige Familie hat. Die Antinomie ist also nur die Vergleichung der moralischen motiven. Wir werden moralische Gesezze finden, welche stricte obligiren — Es giebt *leges morales eßentiales* und *accidentales*. Es ist accidentale wohl zu thun, aber wohlthätige Gesinnungen zu haben ist eigentlich eßentiale. Omnes / leges extra essentiales obligant hypothetice — Die Bestimmung ist die Wechselseitige Bestimmung eines andern. Es giebt Gesezze bey denen die exceptiones statt finden, diese heißen leges extra essentiales. Alle Neigungen sind von der Art, daß darinnen keine exceptiones stattfinden. Derjenige bey dem die exceptiones der moralischen Gesezze aus Gründen der Neigung oder aus psychologischen Gründen geschehen, der zeigt hier an die Schwäche des moralischen Bewegungs Grundes, oder daß der Bewegungs Grund keine subjective elateres habe ihn zu bewegen.

Je mehr exceptiones bey einem Subject aus Gründen der Sittlichkeit sind, desto unvollkommener ist die moral des Subjects, je größer der Wille ist, mit dem etwas geschiehet, desto größer ist die Stärke des moralischen Gesezzes.

Von den principiis juris peregrini

oder denjenigen die aus andern Wißenschaften entlehnet sind, *domesticis* die aus der Willkühr und aus der Sache selbst fließen.

Alle principia sind entweder *primitiva* die in uns ursprünglich sind, und sich aus nichts weiter herleiten laßen, oder *derivativa* die noch höhern in eben derselben Wißenschaft admittiren.

Alle Principia practica werden selbstliebig. Es / giebt Philosophiam moralis primitivam zE. das wahre principium des Rechts, die Uebereinstimmung unserer Handlungen mit der Willkühr anderer. Die principia des Rechts sind nicht derivativa.

Die principia sind ferner entweder a. propaedevtica welches ein principium der Vorübung ist. Vor eine Wißenschaft muß die andere eine Vorübung seyn. Die moral hat auch objective propaedevtica principia in der Theologie. Wenn wir die nicht vorausgesezt hätten, könnten die moralischen Gesezze keinen Nachdruck haben. b. episodica ist das was eigentlich ein peregrinum ist aber doch einen Einfluß hat auf alle Wißenschaften. Diese principia episodica der Moral können seyn Geschichten, sie können entlehnet seyn von Schaden, Nuzzen, Zeugnißen, Beweisthümern. Das kann eigentlich peregrinum genannt werden was nicht einen theil der Wißenschaften ausmacht. Es giebt zwey methoden durch welche wir 1. zur Erkenntniß Gottes gelangen, welches man den Glauben an Gott nennet, und 2. zur Erkenntniß der Welt gelangen können.

Die ersten principia des Rechts sind:

1. Quaere perfectionem quantam potes 2. neminem laede suum cuique tribue 3. vive honeste

Die Natur dieses Rechts enthält die Verbindlichkeit zu welcher wir per arbitrium eines andern neceßitirt werden können. Das stricte Recht ist der Innbegriff der Verbindlichkeiten, zu welchen wir äußerlich können / gezwungen werden. Die Ethic ist von der Lehre des Rechts unterschieden. Sie ist der Innbegriff der beliebigen Pflichten und das Recht ist die Schuldigkeit. In Ansehung Gottes sind alle unsere Pflichten Zwangs Pflichten. In Ansehung der Menschen aber sind nicht alle Pflichten Zwangs Pflichten. Der Innbegrif der Pflichten also wozu wir durch Menschlichen Zwang nicht können gezwungen werden, macht die Ethic oder die Tugend Lehre aus. Die Tugend Lehre begreift alle verdienstliche Pflichten. Verdienst ist das gute was wir zu thun nicht schuldig sind, derjenige der mehr thut als er schuldig ist, der thut Verdienst. In Ansehung der Menschen können wir verdienstliche Werke haben. Alle Handlung so fern sie zur moralischen Vollkommenheit gehöret, ist unsre Pflicht. In Ansehung Gottes können wir keine verdienstliche Werke thun. Die Neceßitation per arbitrium divinum ist das stricte Recht. Welches ist das principium des Natur Rechts ?

Von den Zwangs Pflichten einestheils, und den Zwangs Gesezzen andern-theils. Hiezu sind diese drey Regeln nacheinander: 1. neminem laede, 2. suum cuique tribue. Diese zwey Säzze sind die Grundsäzze der Zwangs Pflichten und heißen das Geboth. 3. honeste vive ist das lex vetiti. Die Laesion ist die Beleidigung eines andern. Wir können nicht anders einen Begriff von der laesion haben, bis wir einen deutlichen Begriff des Rechts haben. Im physischen Verstande bedeutet *laediren verwunden*. Dies kann aber kein Criterium sondern nur ein Canon seyn, nach den Regeln des Rechts zu verfahren. Der Eintrag der dem Recht eines andern geschiehet, ist die Laesion. / Honeste vive gehört zur Ethic, neminem laede suum cuique tribue ist die Pflicht wozu wir durch das Recht anderer verbunden sind. Neminem laede et suum cuique tribue ist fast einerley. aliquem laedere heißt jemandem Unrecht thun. Man kann den Saz suum cuique tribue auch negative neminem laede ausdrücken. Einem das seine garnicht ertheilen, ist nicht eine so große laesion, als wenn man ihm etwas raubt. Dies ist eine große transgreßion des juridischen Gesezzes. Das logische suum ist quatenus aliquid ad suum subjectum pertinet, Quatenus est aliquid per arbitrium alterius modificabile determinat suum practicum. Das Suum iuri dic tale est modificatum non iuri per arbitrium alterius.

Man kann wider jemandes Recht etwas handeln, und man laedirt ihn nicht. Laesio juris non est si contra alicuius jus adversor. Die Laesion des Rechts muß unterschieden seyn von der laesion der Person. Den Saz, wo man behauptet, daß Gott nicht könne beleidiget werden, nennt man Dippelianismum. Der Saz honeste vive hat das moralische an sich, welches wenn es bekannt gemachet würde, Ehre erlangt. Dasjenige ist Honestum, was Billigkeit, Beyfall und Ehrenwerth erwirbt. *Honeste vive heißt* thun was Achtungswerth ist. Dieser Saz beziehet sich auf Handlungen, in Ansehung derer der Mensch nicht kann gezwungen werden. Es ist sonderbar daß uns das Urtheil anderer so sehr intereßirt, ohngeachtet es nicht den geringsten Einfluß auf unsern Zustand hat. / Es liegt in der Menschheit außer dem Zwang zu Pflichten des strengen Rechts noch ein Trieb in uns, der uns treibt Handlungen zu thun, wozu wir gar nicht können gezwungen werden. Der Trieb ist das Intereße an der Achtung und Ehre des andern für uns. Thue das was dich der Ehre werth macht, wenn es auch kein Mensch wüßte. *Honeste vive* nun heißt bloß thue das was Ehrenwerth ist. Moralische Handlungen sind immer der

Achtung werth von jedermann. Durch die Erfüllung der Schuldigkeit und Rechts Pflichten wird man gar keiner Ehren werth. Ehre verdient man nur dadurch, daß man mehr thut als man schuldig ist. Wenn man gethan alles was man schuldig war, so ist man dadurch nicht Ehren- 5 werth, sondern man ist nur nicht unwürdig der Ehre. Hat man die geringste Rechtspflicht noch nicht erfüllt, so ist man zu verachten. Ehrlichkeit ist nicht Ehrenwerth.

Von der Gesezzgebung

Alle Gesezze sind zweyerley vel arbitrariae vel naturales. 10 Ein natürlich moralisches Gesezz hat keinen Urheber, es kommt nicht vom Willen her, denn was aus dem Willen kommen soll, muß zufällig seyn. Moralische Gesezze haben keinen Urheber. Zwischen Treulosigkeit und Treubrechung ist ein Unterschied. Der Göttliche Wille macht nicht, daß die Treulosigkeit Verabscheuungswürdig ist, sondern sie ist 15 schon an sich selbst Verabscheuungswürdig. Nothwendige Gesezze haben Urheber. Die moralischen Gesezze sind die criteria der Unterschiede unse/rer Handlungen. Die leges morales haben keine vim 86 efficacem zur obligation, denn dazu wird nicht nur die Idee und die objectiven Gründe der Vollkommenheit erfordert, sondern dazu sind 20 auch die subjectiven Gründe nothwendig. Zur Neceßitation oder daß das Gesezz verbindlich mache, ist nicht genugsam, daß objective Gründe verbindlich machen, sondern gehören auch subjective Gründe.

Es giebt objective Bedingungen der Willkühr der Unterschiede unserer Handlungen, die bestehen in der Uebereinstimmung unserer 25 Absicht zu mehrerer Glückseeligkeit. Wenn die moralischen Gesezze in den objectiv hinreichenden Bewegungs Gründen enthalten und auch die Bonitaet der Handlungen von ihnen hergenommen sind, so sind sie doch nicht subjectiv gut.

Eine vis efficax hat keine verbindende Kraft. Wenn die natürlichen 30 moralischen Gesezze keine vim efficacem hätten zu obligiren, so würden sie bloß die Idee der vollkommenen Handlung seyn: sie würden dazu dienen die moralischen Handlungen zu unterscheiden. Alle moralische Gesezze müßen einen Gesezzgeber haben, es muß ein oberstes Wesen seyn, was durch seine Willkühr den Lauf der Natur 35 zu Folge den moralischen Gesezzen dirigiret. Wir können einen Begriff von diesem allervollkommensten Willen haben. Diesen Willen nennen

wir einen Heiligen Willen, denjenigen aber der ihn hat nennet man Gott.

/ Ad obligationem bedürfen die moralischen Gesezze einen legislator. Ein Legislator ist derjenige, der da declariret die Bedingungen, unter welchen sein Wille mit der Willkühr anderer übereinstimmt in einem größeren Gesezz. Die moralischen Gesezze enthalten in sich 1. das Maaß aller Vollkommenheiten 2. das principium der Beurtheilung. Sie enthalten also die Richtschnur. Wenn unsre Handlungen mit dieser Richtschnur übereinstimmen: so verdienen sie die allgemeine Billigkeit und Beyfall. Aus der Natur der Handlungen fließt auch ihre äußere bonitaet.

Anmerk: Es giebt einige, welche indem sie der Tugend eine Lobrede machen ihr nur schmeicheln, das ist, sie sagen mehr als sie davon überzeugt sind. Solche Gesinnungen haben einen großen Vortheil durch die physische Wirkung. Alle moralischen Schicksale werden mit dem moralischen Gesezze übereinstimmen, in dem der allervollkommenste Wille ein heiliger Wille ist; er, dieser Wille, ist der legislator. Er macht die Gesezze nicht, sondern er giebt sie.

Die Potestas legislatoria gründet sich auf die Macht generaliter, alle Subjecte und Geschöpfe zu dirigiren. Sie beruht auf einem guten Willen. Das Urtheil von allem unserm Daseyn wäre sein Wille, aber ein gütiger Wille. Denn würde sein Wille nicht ein gütiger Wille seyn, so würden wir uns durch seinen Willen neceßitiren aber nicht obligiren können. Der Göttliche / Wille muß erstlich gut seyn, zweytens die Bedingung unter der er die Glückseeligkeit austheilen will ist die moralische Bedingung, sein Wille ist also heilig. Er hat zugleich mit der Macht die potestatem legislatoriam, und zwar darum weil er der Beherrscher der Welt ist. Wenn er aber keinen gütigen Willen hätte, wenn er gleich der Beherrscher der Welt wäre, so hätte er nicht die potestatem legislatoriam. Seine Macht ist erschrecklich, aber der gute Wille macht alles gut. 1. Sein Wille ist das Urbild alles Willens. 2. Er hat eine unumschränkte Gewalt.

Theologia naturalis est scientia propaedeutica legislationis divinae. Die natürliche Religion ist das principium der allgemeinen Göttlichen Gesezzgebung. Gott muß durchaus nicht ein Urheber der moralischen Gesezze seyn. Wir wißen zwar daß er ein executor der moralischen Gesezze sey, wir würden das aber nicht einsehen, wenn wir nicht das innerliche unsrer Handlungen einsehen möchten, sondern nur so wie sie das oberste Wesen constituiret. Gott ist der Gesezzgeber aber nicht

der Urheber der moralischen Gesezze. Wir können diesen Saz betrachten, so fern er 1. in Ansehung der Theorie falsch ist. Denn das moralische Verhalten beruhet nicht auf unserem Verhalten, sondern so fern es mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Die Handlungen würden
5 also gleichgültig seyn, denn wenn ich eine Handlung unterlaße, bloß deßwegen, weil sie Gott befohlen hat, so kann ich nicht einen innern Abscheu dagegen haben. Das wesentliche der moralitaet fällt also auf die Weise gar weg.

/ Die Willkühr constituiret nichts als was an sich selbst zufällig ist. **89**
10 Würden also die moralischen Gesezze aus dem Göttlichen Willen herkommen, so würden sie ganz zufällig und die Handlungen würden also nur entweder gut oder böse seyn, und deswegen möchten sie mit dem Göttlichen Willen übereinstimmen oder demselben wiederstreiten. Da nun aber Gott nicht der Urheber ist, wie kann er denn die Gewalt
15 haben, uns zu befehlen nach den moralischen Gesezzen zu handeln? darum weil er die Glückseeligkeit und die Belohnung die er versprochen in seinen Händen hat. Da nun aber auch Gott 2. im practischen Verstande nicht der Urheber der moralischen Gesezze ist, so müßen wir zwey Wege haben, entweder a. nach dem Willen Gottes
20 unsre Pflicht und Schuldigkeit auszuüben, oder b. es mit Gott abzumachen; dies ist aber falsch.

Denn wenn es willkührliche statuta wären: so könnte ich sagen, daß ich keine Schulden bezahlen dürfte, weil es Gott befohlen hätte, und daß ich es mit Gott schon abmachen wollte. Man würde sich also zu
25 Gott wenden und um die Erlaßung seines Willens bitten.

Wenn der Göttliche Wille der Urheber der moralischen Gesezze ist, so kann er auch disponiren. Kann er disponiren, so kann er auch die Handlung straflos halten. Diejenigen welche bey Gott eine straflosigkeit erbitten wollen, da sie einen Hilflosen Menschen unterdrückt
30 haben, die können nicht straflos von solchem Verbrechen erkläret werden.

/ Die Wißenschaft von der Gesezzgebung nennt man Nomothetica. **90**
Die custodia und oboediantia legis est moralis sofern das moralische Gesezz aus moralischen Gesinnungen, pragmatica aber sofern das
35 Gesezz beobachtet wird nach den Triebfedern der Klugheit.

Alle pragmatische Gesezze fordern nicht sowohl Gesinnungen als Handlungen, das Höchste ist die Aufrechthaltung aller moralischen Gesezze bey der Regierung der Welt 1. nach den Gesezzen der Weißheit und 2. nach Gesezzen der Heiligkeit. Gott fordert von uns

moralische Gesinnungen; betrachten wir das principium pragmaticum so fordert es von uns Handlungen. Der pragmatische Gesezzgeber verlangt von uns die observantz der Gesezze. Allein was die moralischen Gesezze betrifft, so sollen wir sie aus guten Gesinnungen und mit einem guten Herzen thun. Wir können Gott als Gesezzgeber auch 5 noch von der pragmatischen Seite betrachten. Wenn wir hier die Handlungen nicht aus guten Gesinnungen thun, so thun wir sie nicht als Kinder, sondern als Unterthanen.

De Praemiis oder physischem Gut.

Alle Menschen haben zu ihrem Zweck ihre Glückseeligkeit. Alles 10 was ihre Glückseeligkeit ausmacht, rechnet man zu dem physischen Glück. Dieser Zustand der freyen Handlungen muß verschieden, 91 physisch gut oder böse seyn. Wir müßen dieses betrachten, / entweder als einen Bewegungs Grund der Ertheilung oder der Verminderung der Wohlfahrt. Die Wohlfahrt sofern sie mit dem Wohlverhalten 15 correspondiret ist das praemium. Das practische Uebelverhalten ist die Strafe. Einige praemia sind anzusehen als Bewegungs Gründe zu Handlungen dieses heißt ein auctoramentum und das praemium heißt antecedens. Dagegen das praemium, welches nicht der Bewegungs Grund der Handlungen ist, sondern erst hernach ertheilet wird, heißt 20 das praemium consequens. Dasjenige was wir zu thun verbunden sind bedarf keine praemia. Alle moralische Gesezze obligiren oder habent motiva pura. Sie sind als impura oder mixta anzusehen, wenn sie aus dem Wohlverhalten hergenommen seyn, so daß die pragmatischen Gesezze zu einer moralischen necessitation nicht nöthig seyn. Mit dem 25 moralischen Verhalten hängen Belohnungen zusammen, nach den Regeln der Würdigkeit. Die moral macht würdig der Belohnungen, wenn sie auch gleich keine bedarf (das Wörtchen würdig bedeutet hier keine Verdienste, sondern zeigt nur an, daß das Subject würdig ist). Alle unsere Handlungen bekommen ihre Gestalt von den Bewegungs- 30 Gründen. Wenn die Handlung aus dem Verhalten hergenommen ist, so ist sie pragmatisch gut, ist sie aber aus der innern bonitaet hergenommen, so ist sie absolut moralisch gut. Alle moralische bonitaet 92 bedarf keine praemia, wir müßen / also mit der moralitaet nicht die antecedentia sondern die consequentia praemia connectiren. All unser 35 Wohlverhalten zielt auf das Wohlbefinden.

Unser Wohlverhalten ist der Grund der praemiorum.

Ein Wesen muß einen heiligen Willen haben: 1. Damit es die praemia austheile, 2. damit es die Glückseeligkeit nach dem Maaß mittheile deßen sich das Subject würdig gemacht hat. — Wenn wir aber die praemia als Bewegungs Gründe zu moralischen Handlungen annehmen, so haben die Handlungen keine moralische bonitaet, sondern sie sind pragmatisch. Hieraus ist zu sehen: wenn die Handlungen nicht eine innre bonitaet haben, so können sie auch nicht anders möglich seyn als nach pragmatischen Gesezzen. Willkührliche Gesezze erfordern praemia oder poenas oder praemia pragmatica, die natürlichen Gesezze aber weder praemia noch poenas, um die Nothwendigkeit der Handlungen nach solchen Gesezzen einzusehen. *Pragmatische Gesezze sind diejenigen*, die eigentlich nicht die Gesinnungen sondern die Handlungen erfordern, aus was für einem Bewegungs Grunde sie auch geschehen mögen. Bey moralischen Gesezzen ist aber ein Bewegungs Grund, der die Gesinnungen nöthiget. Praemia können nicht als ein Geschenk, sondern als eine remuneration angesehen werden. Eine remuneration heißt eine Geschenksweise ertheilte Belohnung, wenn eine Handlung / gratis praestiret wird, alsdenn geziemet ihr eine remuneration. Diese remuneration ist alsdenn ein praemium gratuitum. Praemia corrumpiren das Gemüth, wenn die moralischen Gesezze nicht als Bewegungs Gründe angesehen werden. Der innere Werth verschwindet, wenn wir unsre Handlungen von der Seite der Vortheile und Belohnungen betrachten. Die moralische bonitaet bestehet eigentlich in den moralischen Bewegungs Gründen und der Lust, solche Handlungen auszuüben. Haben wir einen pragmatischen Bewegungs Grund zu unsern Handlungen, so sind dieselben schlau, klug und eigennüzig. 1. *Praemium morale muß kein Preiß seyn. 2. das praemium morale ist das größte unter allen.* Es kommt einem Wesen zu deßen Wille heilig ist. Die größte bonitaet ist die innerliche. Die Austheilung der Glückseeligkeit muß dem practischen guten Verhalten gemäß seyn. Der Höchste Grad des Wohlverhaltens ist das moralische Wohlverhalten. Wir machen uns würdig der praemiorum, die wir hoffen, wenn wir sie nicht als Bewegungs Gründe annehmen. Die innere bonitaet würde also darinn bestehen, wenn die Vortrefflichkeit der Belohnungen nicht die Bewegungs Gründe zu unsern Handlungen sind. Die praemia remunerantia oder brabeutica sind, die denen zutheil werden, bey denen sie nicht die Bewegungs Gründe zu Handlun/gen

waren. Wenn etwas betrachtet wird, als ein Grund die Hinderniße abzuhalten, so sind die Belohnungen das complementum der motiven der Sittlichkeit, und zwar aus moralischen Gründen. — Merces bedeutet das praemium, das dem gratuito praemio opponiret ist. Merces ist das praemium, zu deßen Austheilung jemand verbunden ist. Erhalten wir ein praemium aus der Willkühr eines andern, so erhalten wir ein praemium gratuitum.

Von der Strafe.

Eine Strafe ist ein Physisches Uebel, deßen Grund ein practisches böse ist. Nichts ist in der Natur schlechthin böse. böse ist das was in aller Absicht mißfällt, Uebel was in Ansehung der Sinne oder Empfindungen mißfällt. Alles physische Uebel, deßen Grund ein practisches böse ist, heißt eine Strafe. Der vorsezlichen Uebertretung des Gesezzes correspondiret die Strafe, omnes poenae sunt vel pragmaticae vel morales. Die moralischen Strafen strafen ein moralisches böse, die pragmatischen poenae dienen aber oft nur zu Mitteln, ein andres böse abzuhalten. Die poenae pragmaticae haben den Werth der Mittel. Die moralischen Strafen haben eine unmittelbare die pragmatischen Strafen mittelbare Nothwendigkeit, / omnes poenae morales sunt vindicativae. In der Politic haben die Strafen keine andre Nothwendigkeit als so fern sie dienen böse Thaten abzuhalten. Auf das vorsezliche böse paßt eine poena vindicativa. Der Mensch wird mit dem Tode gestraft, nicht daß er sich beßern und den andern zum Beyspiel dienen möchte, sondern weil er ein Verbrechen begangen hat. —

Omnes poenae pragmaticae sunt correctivae. Punitur secundum poenam vindicativam quoniam peccatum est, secundum pragmaticam infligitur poena ne peccetur, et haec est illa poena correctiva. Die poenae vindicativae sunt vel animadversiones vel exemplares.

Wenn einer durch die Strafe corrigirt wird so ist es eine Züchtigung. Jede poena exemplaris ist ungerecht, wenn sie nicht als poena vindicativa gerecht ist. Einen Menschen kann ich nicht als ein Mittel gebrauchen, denn er hat immer den Werth eines Zwecks. Nach den Regeln der Klugheit werden immer, wenn man nicht die moralitaet zu Hülfe ziehet poenae correctivae seu pragmaticae ausgetheilet. Die Strafe die als vindicativa zu hart ist, die ist als correctiva (mehrentheils) ungerecht.

Ein jeder Fehler führt eine Schuld bey sich, bey einer Bosheits Sünde ist mehr eine poena vindicativa als correctiva. Wenn sie aber correctiva ist, so ist sie mehr exemplaris als animadversa. In dem Staat wo pragmatische Strafen nothwendig sind, betrachten wir die
5 Handlungen nicht nach den Gesinnungen sondern äußerlich, denn hier wird gar nicht auf die moralitaet gesehen. Daß Böses um der Strafe willen unterlaßen wird, hat keinen moralischen sondern pragmatischen Bewegungs Grund. Wenn die Strafe ein Mittel ist das Böse nicht zu thun, dann ist sie / nicht moralisch gut. Durch Strafe kann 96
10 man nicht die Gesinnungen sondern die Handlungen der Menschen hervorbringen. Wenn der Geist der Göttlichen Gebote die moralitaet ist, so sind sie gar nicht leges. Belohnungen und Strafen afficiren die moralitaet gar nicht sondern sie machen sie practisch. Sie dienen nur zu Triebfedern weil sie keine Bewegungs Gründe sind, dagegen diese
15 nur aus der bonitaet und pravitaet der Handlungen herkommen. Belohnungen machen eine Handlung nicht moralisch sondern pragmatisch gut, Strafen hingegen machen sie nicht moralisch sondern pragmatisch böse. Die Belohnung ist nicht ein monument sondern eine äußere aceeßion. Belohnungen und Strafen müßen mit moralischen
20 Gesezzen verbunden werden; sie müßen aber nicht als praemißae sondern als consectaria betrachtet werden. Sobald wir eine Handlung betrachten und sie für moralisch gut halten, so muß die innere bonitaet allein die Triebfeder seyn. Belohnungen zu praemißen der practischen Gesezze machen, heißt einen animum mercenarium gründen,
25 oder auch eine Indolem servilem. beyde zusammen heißen Indoles abjectae. Indoles abjecta ist wo man durch keine causam impulsivam als durch Trieb der Sinnlichkeit angetrieben wird, diese wird auch Indoles indirecta genannt. Indoles directa ist, wenn wir durch die Bewegungs Gründe des Verstandes zu einer Handlung bewegt werden.
30 Es ist sehr vortreflich, die leges morales als Gebote Gottes zu betrachten, denn sie sind auch Gebote eines allerhei/ligsten und alles 97 vermögenden Willens. Dadurch bekommen die moralischen Gesezze ihre Vollkommenheit, aber nicht von der objectiven Seite. Die moralische Vollkommenheit kann vor sich selbst eingesehen werden. Der
35 Mensch hat aber auch zugleich eine Sinnlichkeit und Empfindsamkeit, wodurch er entweder glücklich oder unglücklich wird. Sofern die moralischen Gesezze als praecepta divina betrachtet werden, sofern sind auch zugleich die Belohnungen und Strafen damit verbunden. Die moralische Belohnungen sind die echten und unvergänglichen,

dahingegen die andern sehr abgemeßen sind, weil sie nur dazu dienen, um einen zu einer Handlung zu bewegen — damit wir uns der moralischen Belohnung würdig machen, so müßen die moralischen Bewegungs Gründe durch die innere bonitaet der Handlungen vorgestellt werden. Die moralischen Belohnungen können nichts anders seyn als die Bestätigung der Handlungen. Wenn aber die Belohnungen und Strafen Antriebe zur moralischen Handlung sind, so machen sie die Indolem servilem aus. Die Belohnungen sind das was aus placentibus hergenommen ist. Wir bekommen eine Lust zu einer solchen Handlung, welche uns Belohnungen verspricht (schafft); Bestrafungen aber hat kein Mensch gerne und dieser Unwille fällt einigermaßen auf das Gesezz und das Gesezz kann nur aus ausgebreitetem Reize gefallen. Alle Straf Gesezze sind Sinnliche Antriebe und sind von der Art, daß sie die Moralitaet, indem sie das Gemüth auf Belohnungen erpicht machen, verderben. Die Belohnungen machen auch einem solchen, **98** bey dem sie nicht als BewegungsGründe dienen, / den Gesezzgeber und die moralischen Gesezze angenehm und liebenswürdig. Die Strafen sind eigentlich Mittel wider das sclavische Gemüth. Das Gemüth wird auch Sclavisch, wenn auf die moralische Gesezze gleich die Strafe folgt. Die Strafen sind verschiedentlich einige bestehen in der Beraubung und heißen poenae damni, andre sind poenae sensus, da wir nicht das Glück sondern ein Uebel welches wir noch nicht empfunden haben, erhalten, das nicht bloß darinn bestehet, daß wir einer Glückseeligkeit nicht theilhaftig werden, sondern, daß wir derselben ganz verlustig gehen, wir erkennen es aber nicht, weil wir ein solches Leben führen, wir empfinden aber, daß eine solche Veränderung vorgeht, wenn wir betrachten, daß wir es verlangen — Die paritas bedeutet die Straflosigkeit. Bey einer gerechten Person ist alles strafbar was sträflich ist. Wer das vor straffrey erkläret, was strafbar ist, der erklärt das für erlaubt, was an sich verächtlich und verbothen ist.

Von der Zurechnung

Es ist ein Unterschied zwischen diesen zwey Urtheilen, ob einem Subject was zugeschrieben oder zugerechnet wird. Es ist also nicht einerley Begriff und Causa actionis alicuis per libertatem, oder aliquem iudicare ut causam cuius actionis per libertatem, heißt alicui adscribere. Diese Zuschreibung, wenn ich sie urtheile, ist von der Zurechnung weit unterschieden. Alle Imputationes sofern sie als

Zurechnung verstanden werden, sind ein Judicium über freye Handlungen, insofern sie als / meritum oder demeritum, als Verdienst oder 99 Schuld betrachtet werden. Es ist also die Zuschreibung einer Handlung.

Wir müßen zugestehen daß der juridische Gebrauch der Imputa-5 tionum so gebräuchlich ist, daß ich jemanden als einen Thäter der Handlungen ansehe ohne zu sehen, ob es ein Verdienst oder Schuld sey, alsdenn sind die Imputationes moralisch indifferent, sie sind als Schuld moralisch unrecht, als Verdienste aber sind sie ethisch recht. Bey Zurechnungen muß vorher gesezt werden, ob eine Handlung 10 meritum oder demeritum ist. ZE. man kann die Narbe oder wenn einem Menschen ein Gliedmaßen ist abgenommen worden dem Chirurgus zurechnen, aber man schreibts ihm nicht zu, weil er daran nicht Schuld hat.

Alle Handlungen der Schuldigkeit sind von der Art, daß die 15 Beobachtung derselben weder eine Verdienst noch eine Schuld ist; denn ich habe nicht etwas gethan was positiv moralisch gut oder böse ist, sondern was negativ gut ist. Dieses ist dasjenige was der Regel des Rechts nicht wiederstreitet. Es ist nichts mehr als eine Handlung, die nur bloß mit Regeln des Rechts übereinstimmt. In sensu stricto findet 20 die Zurechnung bey einer Handlung die man seiner Schuldigkeit gemäß gethan hat, auf keine Weise statt. Denn dieses ist weder ein meritum noch ein demeritum, — Wenn ein Mensch thut was Recht ist, so können ihm keine von allen Folgen, weder die guten noch die bösen, zugerechnet werden. Es wird durchaus gefordert daß ein Mensch 25 moralisch frey sey, wenn ihm etwas stricte soll zugerechnet werden. Eine jede Handlung, so fern sie durchs Recht den Menschen neceßitiret, in / Ansehung deren ist der Mensch nicht frey. Alle Handlungen 100 in Ansehung deren wir nicht moralisch frey seyn, die können uns auch nicht moralisch imputiret werden, weder als meritum noch als de-30 meritum. 2. Die practische Imputation ist, wenn jemand eine Ursache der Willkührlichkeit durch seine Freyheit ist, oder in Ansehung derer der Mensch frey vom physischen zwange war, und dieses nennt man die Imputatio facti. Hier ist nicht die Frage, ob es als meritum oder demeritum soll imputirt werden, sondern ob es überhaupt soll 35 imputiret werden. Die Imputatio facti beruhet auf dem Verhältniß der Handlung zu einer practischen Bedingung, die Bedingung ist practisch so ferne sie eine Freyheit ist. Die Imputatio legis ist die Anwendung der Gesezze, entweder als ein meritum oder demeritum. Hierdurch ist insbesondere die Juridische Imputation zu verstehen.

Die Imputatio Juridica ist das wo ich urtheile und nicht bloß eine Handlung betrachte, wie sie aus der Freyheit entlehnet ist, sondern wie sie mit den juridischen Gesezzen zusammenhängt, und dieses Urtheil ist die Imputatio legis. Bey der Imputatio legis kommen die moralischen Gesezze vor. Der Autor einer Handlung ist nicht derjenige dem sie practisch sondern dem sie moralisch kann imputiret werden. Die Handlung ist ein factum das juridisch betrachtet werden kann. Eine jede Handlung ist ein factum sofern sie mit den moralischen Gesezzen in Verknüpfung stehet. Expositio facti bedeutet die Vorstellung von allen Thaten die man aus/geübt hat und die alle verantwortet werden. Ehe etwas als ein factum in sensu iuridico soll betrachtet werden, muß es erstlich als ein factum in sensu practico (betrachtet) erwogen werden. Die Imputatio hat zwey Theile. 1. Sofern ich sie als eine freye Handlung betrachte, denn heißt sie Imputatio facti, 2. Sofern ich sie im Verhältniß auf ein Gesezz betrachte, oder sofern ich sie zu gleicher Zeit als ein Gesezz auf die Handlung applicire, denn heißt sie Imputatio legis. Alles das wobey ich bloß leidend bin, das kann mir nicht imputiret werden, auch nicht einmahl practice, denn es kann nicht betrachtet werden, als wenn es aus der Freyheit entsprungen sey. Alles das, wobey ich moralisch leidend bin, das kann mir auch nicht imputiret werden, denn ich bin nicht moralisch frey. Eine Handlung dazu ich juridisch genöthiget bin, die kann mir auch nicht imputiret werden, denn ich bin nicht moralisch frey. Ueberhaupt kann eine Handlung, die einem Zwangs Gesezze gemäß ist, niemandem weder als ein meritum noch demeritum imputiret werden — Die Zurechnung erfordert daß ich den Menschen betrachte ob er der Urheber sey — Dasjenige was einem Gesezz zuwieder ist, das kann einem imputirt werden, denn dies ist eine That. Einem nöthigenden Gesezz sich gemäß verhalten, wenn ich bloß das thue, was meine Schuldigkeit erfordert, so kann mir das nicht imputiret werden, weil ich dabey nicht moralisch frey bin. — Derjenige der einem juridischen Gesezz zuwieder handelt, begeht auch eine That, weil er der nöthigenden Kraft des Gesezzes wiederstreitet. Was einer zufälligen Regel gemäß geschiehet ist eine that, / und kann imputirt werden. Was hingegen einer zufälligen Regel wiederstreitet ist keine That, und kann deswegen auch nicht imputiret werden. Und so verhält es sich auch mit einer zufälligen moralischen Regel.

Die Zurechnung findet überhaupt statt, sofern ich wieder ein Gesezz handle. Die Unterlaßung einer Handlung, zu der ich durch kein iuri-

disches Gesezz verbunden bin, die kann mir auch gar nicht juridisch imputiret werden. Alle Handlungen sind imputable

1. Sofern sie einem Geboth oder Verboth zuwieder sind, und
2. Sofern sie nach moralischen Gesezzen frey sind.

5 Die nothwendigen Gesezze sind bloß die juridischen. Wenn ich einem Gesezz das nicht ein Zwangs Gesezz ist zuwiederhandle, das kann mir gar nicht imputiret werden, weil es keine That ist. Hingegen Handlungen, die den juridischen Gesezzen wiederstreiten, die können imputiret werden. Wenn hingegen ein factum neceßitirt ist per legem 10 iuridicum, so kann es gar nicht imputiret werden. Wenn einem etwas als ein factum imputirt wird, so können ihm auch alle Folgen bis ins unendliche imputiret werden.

Die Imputation ist von Dreyerley Art, die unterschieden werden müßen

15 1. Imputatio practica. Dadurch etwas nach freyen Gesezzen imputirt wird.

2. Imputatio iuridica. Hier ist die Frage ob eine gewiße Handlung geschiehet, welche ein factum datae legis ist.

/3. Imputatio moralis generaliter da etwas nach moralischen 103 20 Gesezzen imputirt wird.

a. Was ich mehr oder weniger gutes thue, als meine Schuldigkeit ist, das kann mir imputiret werden. Was ich einem in einer Wohlthat erweise, da kann mir die Wohlthat und alle ihre Folgen zugerechnet werden. Was ich aber weniger thue als meine Schuldigkeit ist, das 25 kann mir als ein demeritum sammt allen Folgen imputiret werden, das ist, ich kann als autor alles des Uebels angesehen werden. Die commißiones und omißiones sind facta. Die Unterlaßung der juridischen Gesezze ist eine That. In Ansehung der Handlung die da geschiehet bin ich nicht frey, die kann mir auch nicht imputiret wer- 30 den. Verdienst und Schuld beruhen nur auf diesen zwo stükken:

α. Ein Meritum haben sie im Jure gar nicht, ein meritum ist nur ethisch, denn im jure wird von nichts als von der Schuld geredet. Die Handlung ethisch erwogen ist ein meritum.

β. Schuld kann wieder ethisch nicht stattfinden, nur juridisch, 35 Schuld gehört nur bloß zu dem iure. Die Unterlaßung einer großmüthigen Handlung ist keine Schuld, denn eine Schuld sezt immer ein Unrecht zum voraus.

b. Imputatio practica bedeutet nur die Bestimmung einer Handlung, als gemäß den Gesezzen der Freyheit überhaupt, dieses ist eigentlich die Imputatio facti und nicht legis. Hier wird beständig gefragt, ob etwas aus Freyheit entspringt (wenn ein rasender Mensch oder ein unmündiges Kind etwas thut, das kann ihm nicht imputirt / werden) man sagt eigentlich nicht jemandem eine Handlung zurechnen, sondern wenn ich das Wort eigentlich nehme eine Wirkung zurechnen. Die Handlungen werden im eigentlichen Verstande beygemeßen. Hier muß noch betrachtet werden die Imputatio facti. Die varia die bey einem facto zu attendiren sind, sind Beschaffenheiten die den Grund von der Imputatione facti enthalten. Das Moment eines Grundes heißt der Anfang eines Grundes, oder was als ein theil vom ganzen betrachtet wird. Ein einfacher Grund heißt also ein Moment. Ein Momentum facti ist nicht etwas was aus jemandes Freyheit entsprungen ist. Es kann auch etwas seyn zE. in den Gesezzen, was nicht ein moment von einem Grunde ist, indeßen siehet man wohl, daß man das moment beym Anfange nicht einsehen kann. — Das was nicht ein Grund von einem facto ist, heißet extra eßentiale. Die Eßentialia sind die, welche als Theile zum ganzen den Grund des facti ausmachen, wenn man die momenta der factorum zusammen nimmt, so machen sie die species des facti aus. Facta schlechthin nennt man auch die species facti. Ein Verbrechen nennt man ein Delictum. Das Delictum aber mit allen seinen Zeichen, das corpus delicti, sonsten die unmittelbare Wirkung des Ver/brechens selbst. Nichts kann imputirt werden als was frey ist. Sind sie nicht facta so sind sie auch nicht actiones liberae. Eine wieder willen geschehene Handlung kann nicht imputirt werden, aber eine freye Handlung eine actio ab ignominia illicita kann imputirt werden, unmittelbar ist dieses kein factum aber mittelbar. Irrthum und Unwißenheit gilt nicht, es sey daß sie nach Gesezzen erlaubt sind. Doch wenn etwas dem Zufall imputirt wird, so wird dasjenige imputirt, was nicht in unserer Gewalt ist, was die concurrenz in der physischen Ursache ist. Heißt das beimeßen dem Schicksal, oder ist es ein meritum sortis, hingegen wenn einem Menschen nichts gelingt, ist das demeritum sortis ? Es sind gewiße Folgen die aus der Freyheit des Menschen hergeleitet werden, und diese heißen consectaria facti moralia. Es giebt gewiße Consectaria, welche durch die Gewalt des andern können vorher gesehen werden. In Ansehung aller Dinge, welche Folgen haben, muß ein jeder pünktlich nach den Gesezzen handeln. Die Imputatio selbst kann betrachtet werden, entweder

als moralisch gewiß oder bloß als wahrscheinlich. Die Imputatio demeriti kann sich auf Wahrscheinlichkeit gründen, bey einer imputatione meriti findet sie aber nicht statt, denn da muß die größte Gewißheit seyn.

/ Der Hauptgrund aller Handlungen ist, daß man nicht dem Recht wiederstreiten soll. Der Thäter kann nicht immer ein Urheber genannt werden. Eine That kann bisweilen bloß practisch erwogen werden. Wenn man jemand eine Handlung beymeßen will, so fragt man:

1.) Nach der practischen Ursache oder nach dem Thäter.

2.) Nach der moralischen Ursache oder nach dem Urheber.

Das was ich thue nach der Willkühr eines andern, dem ich völlig unterworfen bin, das kann mir nicht imputiret werden, und ich kann auch nicht als ein Autor davon angesehen werden. Es giebt aber auch Handlungen, wozu ich durch keines andern Willkühr kann gezwungen werden. In Ansehung deßen Jemand nicht frey ist, entweder practisch oder moralisch, das kann ihm auch nicht imputiret werden. Handlungen können aber imputirt werden, die so beschaffen sind, daß sie den moralischen Gesezzen entgegen seyn. Zu einer Handlung können sehr viele concurriren. Bey dieser Concurrenz muß aber doch immer ein Autor principalis seyn; sie concurriren zu einer Handlung sofern sie sich coordiniret oder subordiniret seyn. Diejenigen welche niemandem coordiniret oder subordiniret sind, sofern einer von diesen erwiesen wird, daß er als causa moralis betrachtet werden kann, so wird ihm die causa facti provisionis ganz imputirt. Derjeni/ge der etwas befiehlt ist anzusehen als causa moralis oder auctor facti, derjenige der etwas verbiethet, kann auch als causa moralis betrachtet werden. Was man einem andern befiehlt zu thun, das wird so angesehen als wenn man es selbst gethan hätte, denn dieses ist actio libera, und anzusehen wie eine causa moralis.

Wenn jemand zu einer bösen Handlung einstimmt, der kann auch nicht als ein auctor angesehen werden. ZE. wenn jemand sich vornimmt die Absicht zu haben seine Schuld nicht zu bezahlen, und er offenbaret das einem andern, der aber dazu ganz schweigt: so ist dieser nicht anzusehen als causa moralis, aber gesezt er gebe ihm noch Geld zur Reise, dann ist er als ein auctor anzusehen, weil er dazu concurriret. Wenn aber jemand einem Anschlage den andere machen nicht widerspricht, der kann nicht als der Autor davon angesehen werden. Con-

currirende Ursach ist wie ein Mitautor anzusehen. Eine Handlung wird allemahl nach dem Maaß imputiret, je mehr man dabey Freyheit ausübt. Je größer die Freyheit ist, mit der jemand eine Handlung ausübt, desto mehr actus der Freyheit übt er aus, oder desto mehr kann ich ihm das factum imputiren. Jemand übt einen großen Grad der Freyheit und der Willkühr aus, wenn er wieder das Gesezz handelt. Jemehr jemand aus Vorsazz gethan, mit desto größerer Freyheit hat er es gethan. Jemehr jemand mit Vorhersicht gethan hat, desto mehr **108** kann ihm die Handlung imputiret werden, / und sie kann ihm noch mehr imputiret werden, wenn er sie mit Vorhersicht aller ihrer Folgen thut. Wenn ich etwas aus Unwißenheit thue, kann es mir imputiret werden, so viel als wenn ich es mit Bewußtseyn thue. Eine Absicht wobey der Vorsazz ist einem Gesezze zuwieder zu handeln, die nennet man die Boßheit. Je mehr man Absicht gehabt hat wider ein Gesezz zu handeln, desto größer ist die Boßheit. Desto mehr Tugend ist aber bey der Handlung, je mehr Absicht jemand auf das gute gehabt hat. Was directe einem Gesezze wiederstreitet, das kann mehr imputiret werden, als das was ihm indirecte wiederstreitet.

Je mehr der Wille zum Zweck hat das böse auszuüben, desto mehr kann es ihm imputiret werden. Wenn man aber den Willen als ein Mittel zum bösen hat: so wird es einem nicht so sehr imputiret. Es sind zwo Seiten, von welchen man die Handlungen der Menschen betrachten kann:

1. Als Phaenomena und 2. als Spontaneae nach den objectiven Gesezzen. Wenn jemand auch von Natur einen großen Hang zum bösen hat, so sieht man ihn doch als ein freyes Wesen an. Wir müßen von der Natur des Menschen abstrahiren, sobald wir an die allgemeine practische Gesezze kommen. In Ansehung der moralischen Gesezze gilt keine restriction oder Einschränkung des Temperaments, denn sie sind Gesezze der freyen Willkühr, und gehen nur auf die Absichten. Man nennt solches nicht ein Boshaftes Gemüth, welches als Mittel den moralischen Gesezzen wiederstreitet, sondern das, was zur Absicht hat wieder sie zu handeln. Desto mehr kann eine Handlung imputiret werden, je boshafter das Gemüth ist. Der Mensch deßen Willen unmittelbahr böse **109** / ist, der ist ein Boshafter. Die Handlungen die ein Mensch unterläßt, weil sie schwer sind auszuüben, die werden ihm nicht so sehr imputiret. Ein Mensch der von Natur böse ist, der ist strafbarer als ein anderer, denn wir Menschen sind befugt die moralischen Gesezze durch die Bedingungen des Subjects zu restringiren. Die moralischen Ge-

sezze sind nicht indulgent, auch nicht so beschaffen, daß sie partheyisch seyn könnten, sondern sie imperiren überall ohne Unterschied. Auf keine Weise können wir die angebohrne Boßheit für weniger strafbar halten. Die Menschliche Natur wird als infirma und fragilis betrachtet.
5 Die infirmitas der Menschlichen Natur ist, daß sie niemahls die moralische Handlungen rein machet. Das geistliche Gesezz befiehlt nicht die Demuth sondern es macht mutig. Das Gesezz der puren Philosophie aber macht stolz, dahero die alten Philosophen daßelbe so wohl als das Evangelium in ihrer Philosophie gar nicht anbrachten.
10 Daher mißt man der Menschlichen Natur das bey, daß die Handlungen der Menschen in Ansehung der Moral unrein sind. Unsere Natur ist zur sittlichen Reinigkeit nicht fähig, kein Geschöpf kann aber auch heilig seyn. Des Menschen seine Vollkommenheit ist Tugend, aber doch nicht Heiligkeit, und sein Zustand da er über seine Leidenschaften
15 herrschet, der Zustand der Klugheit. Wenn unsere Handlungen mit den moralischen Gesezzen verglichen werden, so geben sie dennoch nicht viel nach, obgleich unsere Natur sehr schwach ist. Die Schwäche rührt von der Stärke des Beliebens wieder die moralischen Gesezze zu handeln, die Freyheit von der Natur macht nothwendig, daß wir uns
20 jedes objective Gesezz einprägen, wir mögen schwach seyn wie wir wollen. Die fragilitas der Menschlichen Natur ist etwas positives, die nicht vom Mangel der sittlichen Reinigkeit der Handlungen, sondern von einem Hang zum bösen herrührt (Ein Mensch hat eine große Neigung sich selbst geltend zu machen, sich dasjenige anzumaßen,
25 was / man in Ansehung seiner dem andern nicht gönnen würde.) Wir **110** haben zwar einen Hang zum bösen, aber kein Hang, keine Neigung kann es machen, daß wir nothwendig das böse wählen sollen.

Imputatio legis im juridischen Verstande ist die applicatio legis ad factum.

30 Die Imputatio legis ad factum ist eigentlich die Subsumtion einer Handlung unter moralischen Gesezzen. Das judicium wodurch ich urtheile, daß ein factum ein Fall sey, ist die Imputatio legis. Wenn das factum im juridischen Verstande aufgeführet ist, so ist es noch nicht ausgemacht, aus welchem Gesezze es entsprungen ist.

35 Wenn das Gesezz bestimmt ist auf gewiße Handlungen, so ist die Handlung welche in allen Stükken mit dem Gesezze übereinkommt, ein Casus internus. Die Imputatio legis ist entweder valida aut invalida. Validus bedeutet hier Rechtskräftig. Ein jeder actus heißt jure validum der eine Rechtskraft hat. Es giebt Zurechnungen die

bloß äußerlich und speculative seyn. Derjenige der das Recht hat valide zu imputiren, heißt der Richter. Es ist auch ein Judex competens. Es sind auch Richter die nicht Recht haben zu richten. Wir haben zwey fora competentia.

1. Forum humanum und 2. Forum divinum. Das Forum humanum geht in Ansehung der moral auf alle gute Handlungen, sonderlich äußerliche, welche auf solchen Conditionen, die äußerlich offenbaret werden, beruhen. Coram foro humano läßt sich nichts valide imputiren. Dasjenige forum, das da zwingt, kann man ein forum / rigorosum nennen. Es kann kein forum aequitatis seyn außer ein forum gratiae, denn der Ausspruch der Billigkeit ist in Ansehung des Rechts der Handlungen invalide. Der Ausspruch der kein Recht eines andern stört, ist das forum aequitatis.

Das forum divinum wird auch das forum internum genannt, so wie auch das forum humanum auch forum externum genannt wird. Bey uns ists ein Stellvertreter der Gottheit, der das Gerichte hält und auch effectus hat, es ist dieses also ein analogon fori divini und heißt conscientia. Die Imputatio valida heißt zwar rechtskräftig, sie ist es aber eigentlich nicht, sondern sie ist dasjenige woraus ein effectus juridicus entspringt. Ein effectus juridicus ist die Handlung, die das Recht einer Handlung angehet. Wenn die Menschen so urtheilen, daß ihre Urtheile einem andern Schaden zufügen können, so haben ihre Urtheile einen effectum, weil sie das Recht anderer betreffen. Derjenige imputirt valide, der das Recht hat mit effectu zu imputiren, und die Person heißt schon wie gesagt ein Richter. Es heißen auch die Personen welche das Recht haben valide zu imputiren, forum. Der eigentliche Unterschied zwischen einem Richter und einem foro ist dieser: daß ein forum diejenige Befugniß bedeutet, die ein ganzes Collegium gemein hat, zu richten, und ein Richter nur die einzelne Person ist. Eine Imputatio valida wird auch angesehen als effectio vacua, und denn heißt sie leer.

Das forum divinum geht ohne Unterschied auf alle unsere Handlungen, und in Ansehung deßelben ist auch das ethische Gesezz als äußerlich zu betrachten. Dasjenige was coram foro humano nicht imputirt werden kann, das kann coram divino / ganz ausgemacht werden. Hierzu gehören aber:

1. Handlungen die in Ansehung coram foro humano nicht geschlichtet werden können und

2. der Beweis daß sie nicht coram foro humano gelten.

Man nennt forum competens diejenige Person, die die Befugniß hat, gewiße Handlungen zu richten.

Das forum humanum ist bloß äußerlich, es kann nicht ein Internum seyn, weil die innere Handlungen nicht zum foro humano gehören.
5 Zum foro humano gehört

1. dasjenige was als äußerlich anzusehen ist und

2. was äußerlich schuldig ist, was nicht innerlich zu nöthigen angeht, und was nur coram foro humano ausgemacht werden kann.

Es ist also schlechterdings ein forum externum. Gewiße Handlungen
10 sind aber auch so beschaffen, daß man dazu äußerlich nicht kann gezwungen werden, zE. zur Großmuth, zur Wohlthätigkeit. Die Methodische Imputation eines Gesezzes ist ein Proceß. Die Application auf ein factum ist die Imputation, und diese Imputation, wenn sie geschiehet, ein Proceß. Das wesentliche eines Proceßes kommt auf die
15 Form an. Ist die Form nicht gut eingerichtet, oder gar nicht, so ist der Proceß verlohren. Wenn ein Proceß nicht nach einer Form eingerichtet ist, so ist es bloß ein tumultuarisches Verfahren. Dieses tumultuarische Verfahren in controversia juridica ist kein Proceß. Denn ein Proceß muß methodisch seyn. In jedem Proceß kommen Acta vor
20 /1. Ein Richter muß alle Momenta in actis haben und 113

2. Er muß die Acta mit den Gesezzen vergleichen und ein Verhältniß machen. Hierauf wird die Sentenz gesprochen, und dieses ist die conclusio des Proceßes. Dadurch wird der Proceß geendiget und der Streit aufgehoben.

25 Das Recht obligirt durch seinen Ausspruch externe. Also fällt aller Ausspruch des Rechts weg, wenn der Richter kein vim executionis hat. Eine Sentenz muß also mit einer vi executoria ausgezeichnet seyn, wenn sie kräftig seyn soll.

De Conscientia.

30 Das Gewißen ist als ein forum anzusehen und zwar forum internum nicht humanum sondern divinum. Dieses forum divinum kann betrachtet werden

α. als etwas wo wir vor unsere Handlungen dereinst können gezogen werden und

35 β. es übt dieses forum divinum schon in uns alle die Kräfte eines fori aus und dieses ist eigentlich die conscientia.

Das Gewißen ist nicht ein Vermögen, es bedeutet nicht ein müßiges Urtheil über unsre Handlungen, denn, würde es ein Vermögen seyn, so könnten wir damit willkührlich umgehen, wir würden also damit spielen können, sondern es ist ein Instinctus, nach welchem unsre Handlungen 1. *imputirt* und 2. *aufs Gesezz appliciret werden* 3. *auch rechtskräftig beurtheilet werden*. Ueberhaupt ist es der Antrieb in unsrer Natur, uns selbst zu richten.

Alle principia des Rechts müßen nicht so beschaffen seyn, daß sie aus ethischen Quellen abgeleitet zu seyn scheinen. / Die provocatio ad forum conscientiae oder zum Eide coram foro externo ist anzusehen als etwas was eine Nothhülfe ist, und was demselben gar nicht competirt.

Von der Ethic.

Wir thun moralisch gute Handlungen entweder gerne oder Zwangsweise. Die Regeln also nach welchen die Handlungen Zwangsweise ausgeübet werden, heißen die Zwangs Gesezze. Diejenigen Handlungen die nach den Regeln des Rechts nothwendig sind, die haben eine Ethische Nothwendigkeit. Die Handlungen also die aus der innern Beschaffenheit der Gesinnungen herkommen, sind ethische Handlungen, und die Tugend besteht in den Bewegungs Gründen, diese ethischen Handlungen zu thun. Wenn also eine Handlung nicht in der innern bonitaet der Handlungen liegt, so ist sie zwar gut, aber sie stimmt nur mit dem äußern Recht überein. Das äußere Recht ist das Verhältniß unserer Freyheit zum Zwange nach allen Gesezzen. Die ethic ist also die practische Philosophie, welche die moralitaet einzig nnd allein zum Object hat. Sie sagt wir sollen Recht thun, weil alsdenn diese Handlung recht ist. Handlungen können als moralisch nothwendig angesehen werden, aber nicht nach den Bewegungs Gründen welche im Zwange liegen. —

Alle neceßitatio practica kann äußerlich und innerlich betrachtet werden. Wenn der neceßitirende Grund in der innern Beschaffenheit der Handlungen / liegt oder innerlich ist, so werden die Handlungen als innerlich erwogen. Wenn aber der Grund der Handlungen ein äußerlicher Zwang ist, so werden sie als äußerlich betrachtet. Indeßen kann immer die Handlung erwogen werden, als wenn sie moralitaet hätte. — Der Unterschied zwischen der Lehre des Rechts und der ethic ist: Die Ethik trägt zwar die Lehre des Rechts nicht in extenso vor, weil sie mit der moralitaet der Handlungen und der Bewegungs-

gründe zu denselben genug zu thun hat; sie sezt aber immer das Jus vorher. Die Lehre des Rechts wird zwar besonders in lege naturali erwogen, in der Moral aber wird sie vorausgesezt. Es sind Handlungen zu welchen man nicht durch die Willkühr sondern durch den Zustand anderer neceßitirt wird. Es sind Handlungen gegen uns und andere, welche alle zur Ethik gehören. Die Ethik heißt demnach die Tugend Lehre. Die Tugend heißt eine gewiße Freyheit und Selbstthätigkeit. Die Tugend sezt voraus, daß die Handlungen aus den Gesinnungen entspringen, und daß sie auch die Gesezze beachten (der Beobachter des Rechts kann auch alle Regeln des Rechts nach der Tugend beobachten, und denn erfüllt er sie moralisch gut). Die Tugend ist die Fertigkeit aus Gesinnungen der moralitaet Handlungen auszuüben, die mit derselben übereinstimmen. Die Tugend geschiehet also aus einer sponaneitaet und nicht aus Anreizungen, Lockungen und Bestechungen. Die Tugend ist soferne spontanea als sie nicht der allergeringsten Vortheile bedarf, Handlungen auszuüben. Die Tugendhaften Gesinnungen heißen / die reinen moralischen Gesinnungen. Die Ethic trägt also summarisch die ganze Lehre des Rechts vor, nicht hergenommen aus dem Zwange, sondern aus der innern Beschaffenheit der Handlungen. Wir haben zwey Tugend Pflichten. Eine Tugend Pflicht gegen uns und die zwote gegen andere.

Die Pflichten gegen Gott sind nur die Bewegungs Gründe zu Handlungen nach dem Göttlichen Willen. Die Rechte gehören auch zu der Ethic, die Rechte erfordern die Handlungen, die Ethic die Gesinnungen. Die Ethic formirt also das Herz; die Rechte den Verstand.

Die Ethic kann betrachtet werden 1. als Ethica laxa welche keine moralische Reinigkeit und Nothwendigkeit hat. Sie wird auch die nachsichtliche Tugend genannt. Die moralische complette Tugend ist die Reinigkeit. 2. Ethica rigida und dieses ist die sogenannte strenge Tugend, 3. die schmeichelhafte Tugend, welche sich durch die moralischen Gesezze eine Gunst zu erwerben sucht. Sie ist die größte Abwürdigung der Moral; zu einer solchen Ethic sucht man durch Vortheile zu bewegen, und dieses ist eine treuherzige Lüge. — Die wahre Ethic ist nicht nachsichtlich, die moralischen Gesezze tragen die Ethic in der größten praecision und in der größten perfection vor. Die completudo perfectionis realis muß in der Regel stekken. Das moralische Gesezz ist unvollständig, wenn es sich den Gebräuchen der Men/schen accomodiret, und denn ist es auch nachsichtlich und gefällig. Man nennt denjenigen einen moralischen Latitudinarius, der

die Pflichten nicht ordentlich determiniret sondern sie in gewißer Weite vorträgt, der denselben keine gewiße Schranken sondern eine große Lücke offen läßt. Derjenige der ein principium macht, daß man aus den moralischen Gesezzen nicht practisch urtheilen dürfe, der verdirbt das oberste Gesezz und die Richtschnur. Es kann kein größeres 5 Verbrechen gefunden werden, als wenn man das moralische Gesezz zu corrumpiren sucht, und es ist also nichts schädlicher als eine Ethica laxa, nemlich wenn sich das Gesezz der bösen Meinung accomodiret. Das Ethische Gesezz ist ein pünktliches und strenges Gesezz, welches die Vollkommenheit in dem höchsten Grade verlangt. Das moralische 10 Gesezz muß auch nicht schmeichelnd seyn. Die Reinigkeit bestehet darinnen, wenn die moralische Gesezze mit keinen andern Triebfedern als mit den Triebfedern der moral verbunden sind. Das moralische Gesezz wird rein vorgetragen, wenn dazu kein Bewegungs-Grund als der moralische vorgetragen wird. Sind die moralischen Gesezze nicht 15 rein, so verliehrt die Handlung den moralischen Werth. Man sucht die moral einschmeichelnd zu machen, indem man dazu die Reize die dem Menschen schmeicheln gebraucht, ZE. die Ehre, um den moralischen Gesezzen eine Empfehlung zu machen (dieses heißt die 118 coquetterie, wenn man sich zu em/pfehlen sucht). Die moralischen 20 Gesezze müßen also ihre eigene Würde zum Bewegungsgrund haben. — Diese Ethic, die sich allerhand Künste bedienet, ist die Vermischung der Ethic mit der Religion, und dieses ist die sogenannte Ethica artificialis, da man die Verbindung der Kraft der sittlichen Gesezze bloß in den Göttlichen Willen sezt. Ohne die Religion ist zwar die Ethic in- 25 complett, wenn sie aber als eine Regel betrachtet wird, welche unsre Verbindlichkeit anzeigt, so ist sie complett und alsdenn muß sie unabhängig von der Religion vorgetragen werden. Die schmeichelhaften Bewegungs Gründe sind außerdem, daß sie nicht recht angebracht sind, falsch. Die moral kann nicht betrachtet werden, als ein Mittel 30 zur Glückseeligkeit, sondern die Bedingung unter welcher wir der Glückseeligkeit würdig werden. Es giebt auch 4. Ethica morosa die uns aller Vergnügen und Vortheile des Lebens beraubt, weil sie die finstre Tugend vorstellt (vorträgt). Ein jeder Bewegungs-Grund bekommt dadurch mehr Werth, je mehr er Bedürfniße überwinden 35 kann, und so auch die moralische Gesinnung, wenn wir die Lockungen und Anfälle überwinden. Eine solche Tugend heißt bey denen, die Phantasten der Tugend sind mürrisch, weil sie sich alsdenn für Tugendhaft halten, wenn sie eine Ernsthafte und mürrische Miene machen.

/ 5. Die Phantastische Ethic ist die, wenn man dafür hält, daß Sittliche Gesezze können ohne alle Triebfedern zu Handlungen hinreichend seyn. Ein sinnlicher Bewegungs Grund bedarf einer Triebfeder; ein moralischer aber ist rein, und ist mit keinen sinnlichen Triebfedern verbunden. Denn der moralische Bewegungs Grund ist der Geist der Handlungen. Die moralische Diiudication des guten und Bösen muß abstrahiren von allen Vortheilen und aller Verbindung unserer Handlungen mit irgend einem Nuzzen, Belohnung und Glückseeligkeit. Die moralischen Bewegungs-Gründe müßen nur aus ihrer innern Beschaffenheit entlehnet seyn. Wenn wir also einen moralischen Bewegungs Grund haben; so frägt es sich, ob wir die Triebfedern zu solcher Handlung entbehren, ob wir gänzlich von der Glückseeligkeit abstrahiren können ? Es ist eine chimaere sich vorzustellen, es könne ein Mensch bey seinen Handlungen, die er ausübt, welche etwas zu seiner Glückseeligkeit beytragen können, gleichgültig seyn. Diese chimaere ist eine phantasterey, die phantasterey edler Seelen heißt die Enthusiasterey. Die Enthusiasterey der Jugend ist die Folge der Phantasterey. Wenn die Alten den Werth der Tugend so hoch gedacht haben, so haben sie dieselbe betrachtet ohne alle Vermischung mit selbstliebigen Absichten und Triebfedern. Je mehr der Mensch mit Hindernißen zu kämpfen hat, desto größer ist die Kraft. Die Macht und Stärke der Tugend in den moralischen Gesinnungen bestehet darinn: Daß / sie große Handlungen vom Gegentheil, das ist vom Laster, zu überwinden hat — Heiligkeit und Tugend sind darin unterschieden. Heiligkeit ist eigentlich das, was keine Neigung zum bösen hat, und das ist allein Gott. Die Tugend ist die wahre moralische Bestimmung des Menschen, denn zur Heiligkeit kann der Mensch nicht gelangen. Wenn sie gleichgültig gegen alle Glückseeligkeit ist, so übt sie alsdenn ihre größte Stärke aus. Es ist eine Art von Wollust und Zufriedenheit, die nicht erworben werden kann, sondern schon von Natur in dem Menschen steckt, diese heißt die Seeligkeit — Wenn sich die Menschen gleich wohl befinden, wenn sie gleich das gute ihres Zustandes, den Umfang ihrer Zufriedenheit genießen, so können sie doch nicht sagen, sie seyn sibi ipsis sufficientes, weil sie sich das entweder selbst oder andere es ihnen erworben haben. Kein einziges Geschöpf außer Gott ist sibi ipsi sufficiens. — Die Stoiker sagten, daß der Mensch den grad erreichen kann, wo er sibi ipsi sufficiens seyn kann, es ist aber falsch, denn gesezt, er könnte zur Reinigkeit der Tugend gelangen, daß er sich selbst Beyfall geben könnte; so ist doch der

Beyfall, den er sich giebt, falsch, weil er von dem Vergnügen das er genießt, nicht unterschieden ist. Also bedarf alle Tugend einer Triebfeder.

Diejenigen Philosophen welche sich concipiren, die Tugend bedürfe 121 keiner Triebfeder, haben kein / auctoramentum. Ein Tugendhafter kann also urtheilen, daß wenn er nach der Vorschrift handelt, er auch 5 die Hoffnung zur Glückseeligkeit haben kann ? — Eine jede Phantasie die aus Eingebung zu entstehen scheint, ist die Schwärmerey. Es schwärmen einige, welche sagen, man kann die Religion besizzen ohne Tugendhaft zu seyn, und dies ist falsch, weil niemand fröhlich seyn kann, wenn er nicht Tugendhaft ist, und diese welche solches behaup- 10 ten, die reden von ihrem Heiligen das, was die Stoiker von ihrem Weisen redeten, nemlich daß ein solcher Mensch Gott auch mitten in den Flammen ehren und loben wird. Die Glückseeligkeit ist eigentlich nicht das was den Werth der Tugend ausmacht, sondern sie ist nur ihr correlatum. Die Glückseeligkeit ist nicht der oberste Bewegungs- 15 Grund sondern der liegt schon in ihr selbst. Die Würdigkeit glücklich zu seyn, ist ein unmittelbares consectarium der moralischen Gesezze. Ein moralisches Gesezz kann nicht gebiethen, wenn es sich nicht zugleich auf Glückseeligkeit beziehen sollte. Ein jedes moralische Gesezz ist verheißend und die Glückseeligkeit ist der Vernunft nach 20 ein nothwendiges correlatum des Wohlverhaltens.

6. Alle Ethic ist chimaerisch, welche verlangt, daß wir in Ansehung unsers Verhaltens keine Hoffnung zur Glückseeligkeit haben sollen, und welche die Religion vor die Tugend sezt. Da doch die Moral vor der Tugend hergehen kann, weil die Religion eine bloße An- 25 weisung der Moral auf das Höchste Wesen ist.

122 /Wir müßen also 1.) den Göttlichen Willen suchen, wir müßen von den Pflichten anfangen und bis zum Wohlverhalten gegen Gott, den Urheber der Welt und uns selbst, gehen, und dieses ist die Religion. — Es giebt devotische chimaeren und dieses sind mysteria. Mysticus 30 heißt der, der zu den Geheimnißen eingeweihet ist.

7. Die Mystische Ethic ist diejenige welche sich einbildet, daß sie durch bloßen unmittelbaren Einfluß das Höchste Wesen erkennet, welche sich vorstellt, daß alle sittliche Absichten zu einer unmittelbaren Gemeinschaft mit dem höchsten Wesen abzielen. Wenn die 35 mystische Ethic der Grund zu aller Ethic seyn soll, so muß sie einen Einfluß auf ihre Handlungen und Neigungen haben, und dieses ist die Aufhebung aller Regeln und Vernunft. — Die moralischen Gesezze führen wie schon gesagt, immer etwas verheißendes mit sich. Die

moralischen Gesezze sind dadurch obligirend, daß sie mit den Wünschen der Glückseeligkeit in einer Verbindung stehen, denn sonst würden sie keine Kraft haben den Willen zu nöthigen, selbst zu einer Aufopferung, welche der Sittlichkeit zu Gefallen geschehen muß. Die 5 Glückseeligkeit ist also nicht ein principium sondern ein nothwendiges correlatum der Sittlichkeit, weil es unmöglich ist, daß wir in Ansehung der Glückseeligkeit indifferent seyn können. Wenn wir die verbindende Kraft der Sittlichkeit einsehen sollen, so müßen wir ihre Zusammenstimmung mit unsern / Wünschen der Glückseeligkeit ein- 123 10 sehen. Die Sittlichen Gesezze haben keinen natürlichen Zusammenhang mit der Glückseeligkeit, weil das innere der Moral in den Gesinnungen bestehet. Die Reinigkeit der Gesinnungen macht nur den Werth der Moral aus. Daher kann nach der Ordnung der Natur die Glückseeligkeit keine Verbindung mit der Moral haben. Die Morali- 15 schen Gesezze können uns nach der Natur nichts verheißen. Sie können zwar einiges Versprechen thun, es stimmt aber mit dem Grade der moralitaet nicht überein (durch die Beobachtung der Sittlichen Gesezze kann ich mir auch Feinde machen zE. wenn ich nicht lügen kann). Die Sittlichen Gesezze sind von der Art, daß sie die Höchste 20 Bedingung aller Würdigkeit glücklich zu seyn, enthalten. Alle sittliche Gesezze haben zugleich einen prospect auf die Glückseeligkeit, sie sind mit einer Hoffnung verbunden, denn sonst könnte man nicht die Glückseeligkeit hoffen. Wenn die moralischen Gesezze also bey dem Menschen sind, wenn die Rechtschaffenheit einen Siz in ihren 25 Seelen hat, so ist das moralische Gesezz ein Grund einen Gott und eine andere künftige Welt zu glauben. Wenn auch die Vernunft nicht einen einzigen Grund hätte. Es ist ohnmöglich daß der Mensch einem moralischen Gesezz anhängen kann, ohne einen Gott zu glauben. Die Erkenntniß Gottes, die Ueberzeugung seines Daseyns und einer 30 andern Welt, sind speculative Gründe, welche wenigen Menschen begreiflich sind; indeßen ist das moralische Gesezz das object eines jeden vernünftigen Wesens, / aber nicht allemahl ist dieses Gesezz die 124 maxime seines Herzens. Der Glaube an Gott aus moralischen Bewegungs-Gründen ist ganz unumstößlich und unwiederruflich, der- 35 jenige bey dem die Moral die maxime eines Glaubens seyn soll, der kann sie unmöglich haben, ohne den Gedanken zu haben, er glaube daß ein Gott ist, weil es doch unmöglich ist, daß derjenige der mit Ernst der Moral nachhängt, nicht einen Wunsch nach Glückseeligkeit haben sollte. Hier ist also der Glaube an Gott aus dem Herzen ent-

standen. Wir wollen aber betrachten die Stärke deßelben. Er kann durch gar nichts wankend gemacht werden, denn wenn ich einen metaphysischen Grund anführe, so kann der zwar widerlegt werden, aber nicht der Begriff daß ein Gott ist. Der Glaube ist von der Art, daß er, da ihn keine Gründe der Theorie wiederlegen können, eine 5 nothwendige hypothese eines redlichen Herzens ist, und der Glaube ist also sicher. Wenn ich noch voraussezze daß dieser Gott einen Göttlichen Willen hat, denn bekommt der Glaube eine Kraft und Stärke. Der Mensch müßte also entweder ein Thor oder Schelm seyn. Thor würde er alsdenn seyn, wenn er Tugendhaft seyn wollte, ohne 10 sich von einem solchen Wesen überzeugen zu laßen. Ein Schelm aber wenn er alle Regeln des Wohlverhaltens aufgiebt, und wenn er die Ehre und Redlichkeit in Chimaeren relegirt.

125 Die natürliche Theologie kann auf die pure moralitaet / gegründet werden. Wenn ich die moral also als eine maxime zu Grunde lege, 15 so komme ich durch einen ganz natürlichen Hang auf den Glauben an Gott, und auf die Hoffnung einer künftigen Welt. Der moralische Glauben an Gott und an eine andere Welt ist eine Folge der moralischen Gesinnungen, diese Entschloßenheit zum Glauben ist die größte, weil sie durch theoretische Gründe unterstüzzet werden kann. 20 Die Moral leitet uns auf die erste hypothesin practicam und die Natur bestätiget es. Wir sehen also, daß die natürlichen Beweise der Moralitaet überschwänglich groß machen. Kein Mensch kann auf seine Glückseeligkeit Verzicht thun, er muß also ein Wesen annehmen, welches ihn der Glückseeligkeit theilhaftig machet, soferne er durch 25 sein Verhalten sich derselben nicht unwürdig gemachet hat. Die Hoffnung einer andern Welt ist sehr genau mit der Moral verbunden, denn 1. wir hoffen den Werth unsers Verhaltens, und die Hoffnung ist erst in der künftigen Welt, 2. weil wir ihn in dieser gegenwärtigen nicht finden können. Nur die Hoffnung der andern Welt kann den 30 moralischen Gesezzen ihre energie geben. Die Vorsehung hat uns die künftige Welt verborgen, und wir können sie also nur glauben aber nicht wißen. Ich kann keinen von der Zukunft überzeugen, wenn er nicht moralische Gesinnungen hat, denn wenn es keine Zukunft geben sollte, so wäre alle Rechtschaffenheit nur ein Hirngespinste. 35

126 / Von der natürlichen Religion.

Die moralischen Gesezze sind nicht Sazzungen, sondern sie sind nur solche Gesezze, die in der Natur liegen. Sie sind keine Statuta des

Göttlichen Willens, sondern sie liegen in dem Begriffe der Freyheit. Gott ist wohl ein Gesezzgeber, aber nicht ein Urheber. — Ein Gesezz das keine Folgen hat, heißt Ideal und dies würden auch die moralischen Gesezze seyn, wenn die Hoffnung einer künftigen Welt wegfallen sollte. Der Göttliche Wille aber regieret nach moralischen Gesezzen, die sind aber die Form. Die moralischen Gesezze sind nicht Gebothe sondern sie sind natürlich, sie aber zugleich als ein Göttliches Geboth anzusehen, ist ein ausnehmender Gedanke. Hier müßen wir auch einen Beweis vom Göttlichen Willen geben.

Ein Heiliger Wille ist nicht der, der den moralischen Gesezzen adaequat ist; sondern weil er der Ursprung und Grund der Zusammenstimmung mit den moralischen Gesezzen ist, und deswegen ist er auch der allerheiligste Wille. Die Theologie ist eine practische Erkenntniß des menschlichen Willens zu der Erkenntniß von Gott. Die Religion ist nichts anders als die moralitaet die auf die Theologie angewandt ist. Ein Mensch kann wenig Theologie, und viele Religion haben, ein anderer kann eine fehlerhafte Religion, aber eine reine gute Theologie haben. Die Theologie ist bloß theoretisch und die Religion practisch. Die Theologie kann gut seyn, / aber die Religion darf nicht allemahl deswegen richtig seyn. Wenn aber eine Theologie untadelhaft und richtig ist; so wird auch die Religion, die sich darauf gründet, eben so seyn. Die Religion ist in sensu subjectivo der Inbegriff der Gesinnungen im Verhältniß auf den Göttlichen Willen. Die Theologie liegt im Kopf, die Religion im Herzen. Die Religionsobservanzen sind sehr beschwerlich, obgleich sie moralisch gleichgültig sind. Die observanzen erfordern gar keine moralische Reinigkeit. Die unaufhörliche Aufmerksamkeit auf uns selbst erfordert sehr viele Kraft. Die Menschen sind sehr geneigt bey der Religion solche Handlungen anzunehmen, die eine moralische Gleichgültigkeit haben, und bloße observanzen sind.

Von der innern und äußern Religion.

Alle Religion ist zwar innerlich aber es giebt dennoch auch äußerliche Zeichen der Religion. Die Religion bestehet eigentlich in der Maxime dem Willen Gottes gemäß zu handeln. Unser Wohlverhalten hat zwo Stücke 1. Frömmigkeit und 2. Tugend. Die Tugend bedarf der Beobachtung des Natur Gesezzes aus dem inneren Werth der Handlung. Sie ist die Maxime, den principiis der Sittlichkeit gemäß zu handeln. Die Maxime dem Göttlichen Willen gemäß die moralischen

Gesezze zu befolgen, das ist die Frömmigkeit. Die Frömmigkeit ist das subjective der Tugend. Die Tugend ist die natürliche Gesinnung, die moralischen Gesezze zu erfüllen. Die natür/liche Moral bietet uns die Tugend dar. Das innere der Religion bestehet in der moralischen Gesinnung, seine Handlungen gemäß dem Göttlichen Willen einzurichten, und sie ist die Höchste Anwendung der Moral. Die äußerliche Religion ist nichts anders als die äußerlichen Mittel der Religions Gesinnung zu befördern und ihnen Stärke zu geben. Bey der Religion ist der finis, die moralische Gesinnungen in Ansehung des Schöpfers auf die Höchste Stufe zu versezzen. Hier muß der Begriff der Natürlichen Religion zum Unterschiede von der übernatürlichen bestimmt werden. Die Theologie kann entweder natürlich oder übernatürlich, objectiv oder subjective genommen werden. Die übernatürliche heißt die Theologia revelata, die natürliche objective Religion ist die, die man aus der Natur, der Erkenntniß von Gott und von der Moralitaet, einsehen kann. Die übernatürliche aber ist die, die nicht aus der Natur der Handlungen erkannt werden kann, oder welche eine übernatürliche Anweisung unsers Willens ist. Die übernatürliche Erkenntniß ist die, die die Erkenntniß von Gott erweitert oder unsere Erkenntniß von der Sittlichkeit im Verhältniß auf den Göttlichen Willen complett macht. Nicht eine jede geoffenbarte Religion darf eine übernatürliche seyn. Nicht jede Religion ist übernatürlich die durch übernatürliche Mittel ausgebreitet ist und gelehret worden. Nicht jede Religion, deren / Ursprung übernatürlich ist, ist auch ihrer Natur und Beschaffenheit nach übernatürlich. Subjective ist die Religion nichts anders als das innere principium oder die Gesinnung dem Willen Gottes gemäß zu handeln, objective kann die Religion übernatürlich seyn, und subjective ist sie doch natürlich. Wir Menschen können subjective practisch eine natürliche Religion haben, objective aber kann sie übernatürlich seyn. Wenn wir die Religion also betrachten, so fallen alle Gleichgültigkeiten und Sophistereyen weg. Die Menschen glauben, wenn der Gegenstand den sie erwägen große Würde hat, daß auch ihr Verstand und ihre Erkenntniß so beschaffen sey. Die practische Erkenntniß von Gott ist selbst immer ein großer Gegenstand, der Achtung verdient und keine Verachtung, gesezzt sie wäre auch ein Irrthum. — Die Eigenschaften Gottes die zu der natürlichen Religion hinreichend seyn, sind ihrer Natur nach einfältig. Die Einfalt ist die Haupt Eigenschaft der Erkenntniß der natürlichen Religion. Unter der Einfalt verstehe ich den grad der Erkenntniß, die durch den

bloßen eigenen Gebrauch des gemeinen und gesunden Verstandes erkannt werden kann. Der gemeine und gesunde Verstand muß hinreichend seyn sie nicht nur zu faßen, sondern auch auszuüben, und sie zu erlangen, und dieses kann ich auch von Jedermann verlangen. Alle Erkenntniß von Gott kann vorausgesezzt werden, als die Bedingung zu der / Gewinnung der Wißenschaften, die auf die Religion angewandt werden können.

Ehe von der natürlichen Religion geredet wird, muß das moralische Gesezz vorausgehen, damit wir sehen können, was billig recht und verständig sey, anzuwenden. Wenn ich mir Gott als einen Heiligen Gesezzgeber deßen Wille diese Gesezze als ein Geboth vorstellet, ferner als einen gütigen Regierer, und endlich als gerechten Richter vorstelle, so machen diese drey Vorstellungen die ganze natürliche Religion aus. Wenn ich dieses alles als ein principium der Handlungen des Menschen ansehe, so müßen wir uns Gott als Allmächtig, Allwißend, Allgegenwärtig etc. vorstellen, weil dieses Eigenschaften sind die aus den drey Vorstellungen fließen. Er kann nicht ein gütiger Regierer seyn, wenn er nicht Allmächtig ist, und ein gerechter Richter, wenn er nicht Allwißend ist, und in die Herzen der Menschen sehen könnte. Diese drey Vorstellungen entspringen aus dem Gebrauch des gesunden und gemeinen Verstandes. Die Vorstellung, daß ein gütiger Regierer ist, lehret uns die Moral. Denn er würde uns nicht obligiren können durch seinen Willen, wenn er nicht einen gütigen Willen hätte. Kein Wesen kann obligiren als deßen Wille heilig ist, und jezt sind die moralischen Gesezze als praecepta anzusehen. Denn sein Wille ist zugleich / ein Heiliger Wille. Er ist ein Oberherr; wer ein Oberherr ist, der muß auch die Aufsicht über die Aufrechterhaltung der Gesezze haben. Der Richter ist nicht gütig. Sein Urtheil bedeutet das Judicium validum oder das Rechtskräftige Urtheil, welches mit Wirkungen begleitet wird. Die Eigenschaft eines Richters ist nicht die Gütigkeit, sondern die Gerechtigkeit. Er muß nach den moralischen Gesezzen Recht sprechen, denn sonst würde er über die Art der Glückseeligkeit und des Wohlbefindens richten. Alle unsere Handlungen müßen stricte mit den moralischen Gesezzen übereinkommen. Wenn wir uns vor den Augen eines gerechten Richters befinden, so finden wir alle unsere Handlungen gebrechlich. Wir können uns niemahlen auf die Gütigkeit des Richters verlaßen, sonsten würde er ein Urtheil fällen, das den moralischen Gesezzen zuwieder ist. Der Regierer kann gütig seyn. Nachsicht beym Richter suchen, heißt ihn bestechen wollen.

Wenn man die Richter bestechen will, so ist das so viel, als wenn man Gott bestechen will. Stellt man sich Gott als einen gerechten Richter vor, so muß man sich nicht einbilden, daß Gott meine Handlungen für straflos erklären wird; da er, wenn er das könnte, so könnte er sie auch für erlaubt erklären. Der gütige Regierer mit der Heiligkeit ver- 5 bunden, theilt uns nicht die Wohlthaten blindlings aus, sondern er 132 weiß Mittel, wodurch wir / in den Stand gesezzet werden die Gesezze zu erfüllen. Die natürliche Religion hat also sehr viele Einfalt. Wenn sie sich ihn als einen Heiligen Gesezzgeber vorstellt, so kann man sich nicht denken, daß seine Gebothe eine so geringe moralische Reinigkeit 10 erfordern. Stellt sich ein Mensch ihn als einen gerechten Richter vor, so muß er sich nicht einbilden, daß Gott seine bösen Handlungen für straflos erklären wird; denn wenn er das könnte, so könnte er sie auch für erlaubt erklären. Wenn nach den moralischen Gesezzen Recht gesprochen wird, so kann man die Urtheile nicht anders als praecise den 15 Gesezzen gemäß fällen.

Von den Irrthümern in der natürlichen Religion

Der Fehler der eine Ursache ist und den Zweck aufhebt, ist Tadelhaft. Der Zweck der Theologie ist nicht so wohl specifice das Höchste Wesen ausführlich zu erkennen, sondern alle Moralitaet als ein Prin- 20 cipium zu haben.

1. Deismus muß vom Naturalismus unterschieden werden. Der Deist ist der, der ein Urwesen annimmt, aber daß man nichts von ihm wißen kann, ob die Welt durch seinen Willen geschaffen sey etc. Er gedenkt sich Gott als eine oberste Ursach der Dinge, er nimmt diese 25 oberste Ursach nicht als vernünftiges Wesen an, und als den Urheber 133 der moralischen Gesezze. Der Deist räumt also keine andere Theolo/gie ein als die Transcendentelle. Der Atheist ist der, der bloß natürliche Theologie annimmt, die sich auf verschiedene Bestimmungen der Natur beziehet. Ein Deismus meint aber nicht eben so viel als ein 30 Atheismus.

2. Naturalismus. Ein Naturalist ist der, der die bloße natürliche Religion annimmt. Er lehret eine gute aber unvollständige Religion. Sie ist gut und liegt auch jeder Religion zu Grunde. Sie ist eine Grundlage revelatae Religionis. Wir können nur der übernatürlichen Reli- 35 gion fähig werden, wenn wir die natürliche gebraucht haben, wie viel es uns möglich war. Die natürliche Religion ist nicht nur gut, sondern auch ein nothwendiges Substratum aller geoffenbarten, die natürliche

Religion muß also in Ansehung der geoffenbarten nicht ausschließend seyn. Man muß seine Kräfte anwenden, der Natürlichen Religion Genüge zu leisten, und denn kann man hoffen, die übernatürliche als das Supplementum der natürlichen Religion zu genießen.

Naturalist ist der, der Ausschließungsweise die natürliche Religion annimmt, diese Religion ist also 1. an sich und 2. nach der Vernunft falsch, und dieses bestehet bloß darinn, daß er die natürliche Religion für genugsam hinreichend und vollständig annimmt. Man muß nicht glauben, daß Gott nach Belieben vergeben könnte, das ist, daß er als ein gerechter Richter / nachsichtlich seyn und vergeben könnte. Wenn er könnte vergeben, so könnte er auch andere Gesezze machen, denn weil er im sprechen vom Gesezz abweichen kann, so könnte er auch nach andern Gesezzen sprechen und richten, dieses wiederspricht aber der natürlichen Religion. Wer das glaubt, der hält die natürlichen Gesezze als statuta des Göttlichen Willens, sie sind aber Normen die schon von Ewigkeit in der Natur der Sache liegen. Von der Gerechtigkeit kann ich gar keine Gütigkeit hoffen. Wenn ich von der Gütigkeit keine Erlösung erhalten kann, so kann ich mir keine Hoffnung zur Glückseligkeit machen, als wenn ich recht werde, wenn mein Wille mit seinen Gesezzen übereinstimmen wird. Der natürlichen Religion ist es gänzlich unbekannt, wodurch eine Ergänzung unseres Wohlverhaltens unserer Gebrechlichkeit und der moralischen Reinigkeit geschehen könnte, sie sieht doch aber daß das nöthig ist, und daß wir sonst keine andere Hoffnung mit der Gerechtigkeit des Richters zusammenzustimmen haben können. Sie erkennt ihre eigene moralische Unvollständigkeit, sie ist aber doch deswegen gut, also ist die natürliche Religion unentbehrlich und die Grundlage der geoffenbarten Religion.

Der Naturalismus ist also die ausschließende Gültigkeit der natürlichen Religion.

3. Die *Abgötterey* kann auf zwiefache Weise aus/geübet werden:

a. *in materia* wenn ich das als meinen Gott verehre, was nicht Gott ist. Wenn ich mir Gott in einem körperlichen Bildniß vorstelle, oder per Anthropomorphismum, so begehe ich ein Analogon der Abgötterey, indem die Verehrung Gottes nicht sensual sondern intellectual seyn kann.

b. *in forma* begehe ich eine Art von Abgötterey, wenn ich mir Gott per practicum Anthropomorphismum vorstelle. Was nicht moralisch ist, ist sonst alles Abgötterey.

Von dem Kultus der Religion ist nichts zu sagen, als daß er ganz gleichgültig sey. In der Religion die nicht soll abgöttisch seyn, muß er nur als Mittel betrachtet werden, und nicht als wenn man sich dadurch Gott unmittelbar könnte wohlgefällig machen. Derjenige also, der uns die Gebräuche lehret und befiehlet, muß bemerken, daß sie keinen 5 andern Werth haben, als den Werth der Mittel. Alle Irrlehren haben einen Einfluß auf die Religion. Der Deismus ist schädlich, wenn ich sage, daß ich mir von dem Urwesen keine Eigenschaft denke. Der Begriff von Gott ist das objectum Theologiae.

Der Theismus der enthält die natürliche Religion in sich, es ist die 10 Erkenntniß von Gott, sich ihn durch bloße metaphysische praedicata zu gedenken. Die Theologischen Irrthümer werden hier nur betrachtet, sofern sie die Religion afficiren. Auf die natürliche Religion ist es höchst schädlich zu schmälen, indem man eine geoffenbarte hat, 136 denn / sie ist das unentbehrlichste fundament der revelatae Religionis, 15 ohne sie können wir keiner redlichen Gesinnungen theilhaftig werden.

Ferner giebt es Abgötterey, da man theoretischer Weise sich Gott richtig denkt, aber im practischen Verstande nicht.

4. Den Polytheismus kann der Mensch nicht in den Kopf bekommen, sobald er nur eine moralische Idee von Gott hat, denn es giebt 20 nur ein Wesen, welches das allervollkommenste ist.

5. Der Anthropomorphismus, wodurch man sich Gott vorstellt in Menschlicher Gestalt, ist bloß theoretisch.

6. Der Socinianismus. Wird nur im Verhältniß auf die Göttliche Vorhersehung der freyen Handlungen betrachtet. Faustus Socinus 25 behauptete, Gott könnte die freyen Handlungen nicht vorhersehen, und glaubte also daß die Natur der Freyheit dadurch etwas leide. Dieses gehöret eigentlich nicht zur Natürlichen Religion.

7. Fatalismus. Alle Begebenheiten der Welt sollen ohngeachtet der Freyheit schon vorher bestimmt seyn. Es kann dieses ein Decre- 30 tum despoticum oder absolutum dictatorium seyn, daß vor sich und unabhängig determiniret. Diese Lehre ist wirklich schädlich im pragmatischen Verstande. Wenn ich behaupte, daß es bloße Schicksale gäbe, so kann dadurch 1. eine große Staats Verwirrung entstehen. 2. auch in Religions Sachen, hier suchet man oft Merkmale um zu 35 137 sehen, ob man dermahl/eins Einwohner des Himmels werden kann, und nimmt man davon etwas an, so wird man ganz paßive.

8. Der Pelagianismus. Da man glaubt, daß die Gottheit könnte beleidiget werden. Gott straft nur correctiv. Die Strafen Gottes können

wir nicht als eine Rache ansehen, sondern nur als Folge unserer Uebertretungen der moralischen Gesezze, davon Gott der Executor ist: Denn wenn dieses nicht wäre, so würden sie ohne Effect seyn. Aus der Idee der Beleidigung kann die Strafgerechtigkeit Gottes nicht hergeleitet werden. Hier wird nur Gott als Executor der moralischen Gesezze angesehen. Er ist der oberste Gesezzgeber, er ist aber auch der Verwalter der moralischen Gesezze.

9. Der *Epicureismus*. Da man die Göttliche Vorsehung läugnet. Epicur sagte: Die Gottheit sey in ewiger Ruhe. Die Ordnung der Welt sey einmahl eingeführt, und nun könne sie ihren Lauf gehen. Ferner sagte er: die Dinge der Welt wären für Gott allzu geringe, und er darüber weit erhaben. Die wahre Größe Gottes bestehet aber darinn, daß nichts in Ansehung seiner klein, auch nichts zu groß ist.

10. Der *Enthusiasmus* und *Fanatismus* sind sich einander nicht entgegen gesezt. Der Enthusiasmus ist opponirt der Müßigkeit in Ansehung der Gesinnungen der Religion. Der Fanatismus ist der Vernunft opponiret. Den Enthusiasmum kann man allenthalben/antreffen, wo ein idealer Grund der Entschließung ist, den Enthusiasmum kann man sich in der Freundschaft, in der Liebe vorstellen. Die Idee der Freundschaft hat einen großen Reiz bey sich, derjenige der diese Idee für wahr hält, ist ein Phantast. Derjenige der die Ideen realisiret, begehet eine Chimaere, er ist ein Phantast. Die Phantasterey in Ansehung guter principien ist der Enthusiasmus, oder ein Phantast ist in Ansehung einer Idee von guter Art ein Enthusiast. Bey dem Enthusiasmo könnte man sagen, daß da ein wahres zum Grunde liegt. Das wird aber gar nicht in der Welt angetroffen. Alles Ideale der wahren Vollkommenheit hat das an sich, daß es diejenige Menschen erhizt, die mit guten Gesinnungen angefüllt sind, und zwar werden die Menschen dadurch als vom wirklichen Gegenstande erhizt. Der Enthusiasmus ist eine Art (der Enthusiast ist eine Art) von Uebereilung der Idee des Gegenstandes, welche durch die affecten gewirkt wird. Derjenige also der die Uebereilung der Ideen zum Grunde hat, ist enthusiastisch. — Die Hizze ist niemals übler angebracht, als wenn eine Idee zum Grunde liegt, weil dazu vorzüglich eine große Aufmerksamkeit erfordert wird. Alle Hizze ist eine Verwirrung des Verstandes, und jede Art der Verwirrung bringt den Verstand aus seiner Verfaßung und Ruhe. Alle Hizze sezt uns in Gefahr ungereimt und lächerlich zu werden. Nichts hat größere Verwirrung in der Welt angerichtet, als der Heilige Enthusiasmus in der Religion.

139 /Der Enthusiasmus ist in Ansehung der Religion viel schädlicher als in Ansehung anderer Dinge, kein größeres Laster hat mehr destruction angerichtet als die Heilige Hizze. Die Abergläubische Hizze ist zu unwürdig als daß sie mit der Heiligen Hizze könne verglichen werden. Es giebt auch eine Hizze des Aberglaubens, die aus der bloßen Nach- 5 ahmung, Erziehung etc. herrühret. Abergläubisch ist kein Enthusiasmus, sondern wir nennen das einen Enthusiasmum, wo das principium der Vernunft zum Grunde liegt, oder auch eine gute Gesinnung.

11. Fanatismus. Der hat seinen Begriff im Blendwerk des innern Sinnes. Der Grund liegt nicht in der Idee der Vernunft, sondern in 10 einer vermeinten geistigen Anschauung. Die Schwärmer glauben zu empfinden die unmittelbare Einflüsse, die doch übernatürlich sind. In Ansehung der äußern Erscheinungen laßen sie sich betrügen. Sobald man dieses einräumet, so ist keine Regel mehr unsers Verhaltens und unserer Handlungen. Die Schwärmerey ist der Ver- 15 rückung sehr nahe, weil ein solcher Mensch glaubt, daß Dinge ihm nahe seyn, die doch weit von ihm entfernet sind.

12. Gleichgültig in Ansehung der Religion seyn, heißt die Wichtigkeit der Religion gar nicht kennen, oder auch ohne Religion seyn. Man kann gleichgültig seyn in Ansehung gewißer Gebräuche. Man 20 kann in vielen Stücken indifferent seyn, der Indifferentismus führt immer einen Tadel bey sich, derjenige ist indifferent, der das was eine Wichtigkeit hat, für gleichgültig hält. Der Indifferentismus 140 in der Religion / ist sehr schädlich. Er ist die Wirkung des bloßen Spiels des Wizzes, wodurch man alle Dinge sehr klein macht. Es ist 25 nichts indifferenter als das Gewißen. Der Enthusiasmus kann auch indifferent genannt werden. Alle vernünftige moderate Leute nennt man indifferent. Der Enthusiasmus ist nicht der Vorschrift, sondern der Herrschaft der Vernunft opponirt. Wenn ein affect aus der Idee entspringt, so ist es der Enthusiasmus, und derjenige, der durch diese 30 Idee in affect gesezt wird, heißt Enthusiast. Unter Idee verstehe ich nicht einen bloßen Begriff, sondern einen Begriff, den die Seele faßen kann. Sie ist die Vorstellung die erzeugt worden ist nach der Regel der Vernunft. Alle Tugend Begriffe sind Ideen. Die Weisheit beruhet auch auf Ideen. Die Klugheit aber auf Erfahrungs Gesezzen. Es giebt 35 also Enthusiasten, die, wo die Idee eine wirkende Kraft hat, sie bis zum affect bringen. a. der Ernst aber unsrer Vorstellungen, b. die Stärke der Triebfeder zu den Handlungen, muß uns gar nicht bis zu den affecten treiben, denn dabey wird das Gemüth aus seiner Herr-

schaft gesetzt, und unsere Handlungen verliehren die Leitung nach einer Regel. So giebt es auch Leute die aus Enthusiasten Misanthropen werden (id est Menschenscheu) und dieses rührt aus einer Enthusiastischen Empfindung der Tugend her. Der Enthusiasmus hat fast
5 immer etwas Edles an sich, deswegen muß man ihn nicht empfehlen. / 141
Den Klugen kann man ihn zwar empfehlen, um die Dümmern und schwächern zu leiten. Die affecten bekommen zulezt den Grad, daß sie sich selbst verfangen, und dieses verursacht oft die Hizze in der Freundschaft. Jemehr unsre principia geistig seyn, und je mehr die Be-
10 wegung auf die Vernunft sich gründet, desto weiter müßen wir vom affect entfernet seyn. Der Enthusiasmus ist eine Art von Verrückung. Er ist es zwar noch nicht; er ist es aber auf dem Wege, und dieses ist auch die Schwärmerey. Der Enthusiasmus ist nur ein Wahnsinn, der unterschieden ist von der Verrückung. Der verrückte glaubt äußer-
15 liche Körperliche Gegenstände um sich zu haben, die nicht da sind. Derjenige, bey dem er dann und wann entspringt, ist ein Phantast. Diese Phantasterie ist ein Wahnsinn, und betrifft nur die inneren Vorstellungen. Wenn die Empfindungen andre rege zu machen scheinen, so ist dieses ein Wahnsinn. Die Türken haben noch bis izo die Meinung,
20 daß ein jeder Verrückter ein Heiliger sey, von dem sie allerley Vorhersagungen erwarten. Diese Schwärmerey ist der gesunden Vernunft entgegen.

13. Rationalismus (die Vernünfteley) ist die Bestrebung, die Vernunft über die Grenzen der Erfahrung zu gebrauchen. Man kann diese
25 Vernünfteley auf zwofache Art betrachten.

/ 1. Insofern sie eine Verwirrung im Gebrauch der Vernunft ist. 142

2. Wenn man die Dreistigkeit verwirft, mit der ein solcher Gebrauch der Vernunft statt findet.

a. Man glaubt durch die Vernünfteley in der Religion alles zu ver-
30 stehen. Das speculative von Gott und Göttlichen Dingen ist in Ansehung unserer etwas ganz unnöthiges, weil die Bedingungen, die dazu beytragen, zum bloßen vernünfteln gehören. In der Religion ist es sehr schädlich zu vernünfteln. Denn die Religion hat sehr einförmige principia. Das Vernünfteln in der Religion macht das practische der-
35 selben zu etwas Theoretischem; und schlägt endlich zum analogon vom Religions Eifer aus. Handle recht und sey recht, sonst ist das Vernünfteln darinn unnüz.

b.) Die Vernunft reicht nicht über die Grenzen, die durch die Erfahrung determiniret seyn. Wir müßen aber auch nicht die Er-

kenntniße die über das Feld der Erfahrung gehen, und die wir nicht durch die Vernunft erkennen können, verwerfen. Die Grundsäzze der Religion hingegen sind unwandelbar, und können hergeleitet werden ex principiis, die ganz unumstößlich sind.

14. Scepticismus. Ist eine Neigung zum Zweifel. Es ist eine Art 5 von Dialectic sich im Streit beßer zu erkennen, welches aber einen großen Verdruß der Vernunft macht. Hier ist zu bemerken der Zweifel 143 des / Aufschubs der Grundsäzze. Der Zweifel ist die Misologie (der Vernunfthaß). In der Theologie ist der Scepticismus weit schädlicher als der Rationalismus, weil doch die Grundsäzze der Religion wie 10 schon gesagt, ganz unwandelbar sind, wenn auch die Religion noch Mangelhaft ist.

Vom Zutrauen auf Gott und Ergebung in den Göttlichen Willen.

Ein jeder Mensch hat immer etwas zu wünschen, entweder ad 15 melius eße, einen größeren Grad des Wohlbefindens zu haben, oder um etwas anders. Mit diesem Wunsche flehen sie das Wesen an, durch deßen Willen dieselben können erfüllt werden. Kein Wunsch aber ist so groß als der, daß sich die Macht dieses Wesens mit ihm vereinige, welches seinen Mangel ergänze, und das was nicht in seiner Gewalt ist, 20 seinen Grenzenlosen Wünschen ertheile. Man muß aber in allen Wünschen sich mäßigen, und sich zulezt in den Göttlichen Willen ergeben. Diese Bescheidenheit ist ein Resultat eines guten und vernünftigen Willens. Denn wenn ich annehme ein Göttliches Wesen, welches weiß was der Welt zuträglich ist, und ich nicht selbst weiß, was mir gut 25 thun würde, wenn es mir ertheilt wird, so steht es mir auch gar nicht frey der Gottheit vorzuschreiben, was sie mir mittheilen soll. Die Ergebung in den Göttlichen Willen kommt also nicht aus Fröhlichkeit, sondern aus der puren Vernunft. Ein declarirter Wunsch der Mittheilung desjenigen, was das Höchste Wesen für gut hält, ist ein 30 144 Gebeth. Kein Gebeth muß / bestimmt seyn, sondern unbestimmt. Es kann wohl bestimmt seyn, wenn es auf das schlechthin gute gehet. In Ansehung des guten aber, was bedingterweise gut seyn kann, oder in Ansehung des Physischen guten, kann ich unmöglich etwas bestimmen. Also müßen alle Gebethe ihrer Natur nach allgemein seyn. 35

Die Ergebung in den Göttlichen Willen ist eine pure Einschränkung unserer Wünsche durch die Vernunft. Der Mensch ist höchst ungereimt, welcher die Höchste Regierung gleichsam nach seinen projecten

lenken will. Diese declarirte Wünsche müßen im Glauben geschehen. Im Glauben bitten, heißt dasjenige bitten, von dem wir vernünftiger Weise glauben können, daß es uns Gott nach seiner Weisheit gewähren werde. Denn wenn ich mich so verhalte, daß ich so viel ich kann, mich 5 an die Vorschriften der Gesezze halte, so kann ich auch hoffen, daß mich Gott gemäß meines Verhaltens der Glückseeligkeit theilhaftig machen werde. Ohne Bestimmung der besondern Wünsche, Gegenstände, Art und Fälle, in welchen uns Gott helfen soll, beten, heißt also mit Zutrauen auf die Göttliche Gütigkeit beten. Der Glaube der bey 10 einem bestimmten Gebeth ist, ist nur ein fingirter Glaube und eine Vermeßenheit, und dies heißt der Frevel, wodurch man Gott versucht, dieses heißt ein unvernünftiger Glaube, und heißt so viel, als wenn ich meinen Fall vor / der Göttlichen Weißheit bestimmen wollte. Der **145** practische Glaube ist vom Theoretischen unterschieden. Der prac- 15 tische Glaube ist ein unbedingtes Zutrauen. Das Beten im Glauben heißt das Beten im unbedingten Zutrauen. Das unbedingte Zutrauen ist das Vertrauen auf die einstimmende Absicht eines andern Wesens, so ferne wir dieselbe zu bestimmen nicht nöthig haben. Das Zutrauen ist bedingt, wenn ich ihm die Bestimmung gebe, unbedingt aber, wenn 20 ich dieses nicht thue. Das unbestimmte Zutrauen in Ansehung Gottes ist allein vernünftig. Es wäre nichts weniger fröhlich für die Menschen, als wenn ihre Bestimmungen den Göttlichen Ratschluß bestimmen könnten.

Ich kann nur um das Geistige bestimmt bitten. Alles was auf die 25 Moral gehet, das ist ein erhörliches Gebeth. Nur durch unsere Moralitaet können wir der Göttlichen Erhörung würdig werden. Die Gebethe des Menschen sind oft bestimmend, und zwar nicht auf moralische Dinge sondern angesehen als natürliche Sehnsucht des Menschen, die er in Ansehung des Höchsten Regierers der Welt in sich nicht unter- 30 drücken kann. Er hat aber nichts zu bitten, als daß ihn der Himmel aller Wohlthaten würdig machen möchte. Denn die Menschen würden dadurch unglücklich seyn, wenn ihnen all ihr bitten sollte gewähret werden, weil ihr mehrestes bitten ungereimt ist. Das unbeding/te Zutrauen im **146** Gebeth ist der Glaube, der Geist des Glaubens soll uns jederzeit bey- 35 wohnen. Bey Menschen ist der Buchstabe durchaus nöthig, ob er öfters doch nur eine Ehren Bezeugung ist. Die Wörter sind dahero unvollständig, weil man nur Gedanken Gott mitzutheilen hat. Der Geist des Gebeths macht das Wesentliche des Gebeths aus. Die Wörter sind nur vehicula der Gedanken. Der Geist des Gebeths bestehet im

moralischen unbedingten Zutrauen auf den Göttlichen Beystand. Moralisch ist das Gebeth, wenn ich mich nach den moralischen Gesezzen verhalte, und also eine gewiße Erhörung erwarten kann. Der Geist des Gebeths ist von der Art, daß er keine Zeit wegnimmt. Die Heilige und gute Gesinnung der Seele ist beym Gebeth das Haupt- 5 werk. Wenn die Gesinnungen einmahl gegründet seyn, so brauchen sie nur Mittel zum cultiviren. Eine gute Handlung excolirt unsre gute Gesinnungen. Der Buchstabe des Gebeths ist aber auch nicht zu verachten, denn er hat den Werth der Mittel. Die Andacht ist eine excitation unserer Willkührlichen Gottseeligen und devoten Gesinnungen 10 gegen Gott. Devote Gesinnungen sind die, welche mit der Tugend verbunden sind. Das Gebeth ist ferner vel pragmatisch vel moralisch. Das pragmatische Gebeth ist ein Mittel des Erwerbs der zeit- 147 lichen Güter, das moralische Gebeth aber wird be/trachtet als ein Mittel Gott wohlgefällig zu seyn, das erste geschiehet aus Bedürfniß, 15 das andere aber aus devotion. Dergleichen Gebethe, die unsere Glückseeligkeit zur Absicht haben, sind soferne eingeschränkt, daß wir sehen müßen, ob wir auch deßen würdig sind. Auch sind die moralischen Gebethe von der Art, daß wir nichts bestimmen können, so daß wir nur das, was uns das Höchste Wesen ertheilt, von deßen Güte 20 erwarten. Bestimmte Bitten sind nicht dem Verhältniße in welchem die Menschen mit Gott stehen, angemeßen, indeßen ist die Menschliche Natur, wenn sie in Noth ist, von der Art, daß sie das gegenwärtige vor allem am meisten wünscht, die Vernunft kommt ihr aber hier zur Hülfe, und frägt, ob es auch nüzlich und ob es nicht ein Frevel 25 gegen Gott ist? — Der Geist des Gebets ist immer bey dem Menschen. Wenn ich also annehme, der Geist des Gebeths wohne beständig bey dem Menschen und bey allen Unternehmungen, so ist auch offenbahr, daß das Gebeth auch für uns nüzlicher ist, als für das Höchste Wesen. Das Gebeth ist nur ein Mittel, unsere Gesinnungen in Ansehung des 30 Höchsten Wesens mehr zu beleben, und den Nachdruck unserer devotion zu vergrößern. Die wahrhaftige Religion bestehet in den Gesinnungen, die Gott ergeben und auch zugleich bestrebt sind, sich vollkommen dem Willen Gottes gemäß zu verhalten, die Andacht besteht in dem Zustande des Gemüths die Gott ergebene Gesinnungen 35 148 zu / beleben. Hier giebts verschiedene Mittel, als Predigten, solenne Versammlungen etc. Diese Handlungen sind Mittel, wozu auch das Gebeth gehört. Die devotische Gesinnungen die in uns practisch erzeugt werden, sind die Andachten der Frömmigkeit.

Weil das Gebeth dieses nicht hervorbringt, ist das Beten nicht an und vor sich selber Gott gefällig, sondern die Gesinnung die alsdenn practisch wird. Das Gebeth ist nur ein Mittel gegen uns selbst, um die gute und Gottseelige Gesinnung hervorzubringen, oder doch dazu das 5 Herz zu eröffnen. Nur allein dadurch können wir sittlich gut werden. Die Gebethe als eine unmittelbare Veränderung Gottes zu betrachten ist eine Anthropopathie. Wir dienen Gott, sofern wir seinen Befehlen gehorchen oder seinen Gesezzen gemäß leben; wir lieben ihn, wenn wir seine Gebothe gerne thun. Alle Liebe, die nicht practisch ist, sondern 10 als ein Gefühl betrachtet wird, sezt immer eine Anschauung zum voraus. Aller Bewegungs Grund, der uns antreibt, eine Pflicht gerne zu thun, ist ein Bewegungs Grund der Liebe. Kinder lieben die Eltern aus Ueberlegung, die Eltern aber die Kinder aus reinem Instinct. Die Liebe in wahrem Verstande genommen und betrachtet, ist eine Pflicht. 15 Diejenige aber, die man sich in Ansehung / des höhern Verstandes als 149 ein Gefühl zu erwekken sucht, ist eine mystische Liebe. Die mystische Liebe ist nicht aus Pflicht, sondern aus einer Empfindung. Sie sezt immer eine Empfindung Gottes zum voraus, daß er ein Gegenstand unsrer Empfindungen und Gefühle werde. Die Liebe Gottes aber 20 ist die Liebe aus Pflicht, wenn wir Gott gerne gefällig zu seyn suchten, auf die Art ist sie liebenswürdig in unsern Augen, und denn ist die Liebe practisch. Menschen sind nicht zufrieden, wenn man sie aus Pflicht liebet, denn die Liebe aus Empfindungen hat mehr an sich, was das ganze Herz einnimmt, und hat auch mehr Triebfedern als 25 die Liebe aus Pflicht. Gott ist aber kein Gegenstand der Empfindung und Anschauung. Die mystische Liebe nähert sich dem Fanatismus, die practische Liebe aber gehöret zum wahren Gottes Dienste. Moralisch ist etwas schwer, wovon ich keinen pflichtmäßigen Grund einsehen kann, dahero sind uns alle observanzen schwer. Die mystische 30 Liebe sucht ihre Liebe mit dem Ideal anzufangen, sie sucht ihr Herz mit Empfindungen zu erfüllen, die sie sich selbst macht. Auf solche Art sucht sie auch in ihrem Herzen von Gott ein Ideal hervorzubringen, da er doch kein Gegenstand der Empfindung seyn kann.

Die Liebe besteht in der moralischen Gesinnung, / den Willen Gottes 150 35 gerne zu thun. Alle Religion besteht in der Gesinnung, die Liebe gegen Gott ist moralisch, mystisch wenn sie eine vermeintliche Empfindung Gottes ist, die aus der Anschauung entspringet. Es giebt eine Liebe (wie schon gesagt) entweder aus Gefühl oder aus Pflicht. Die erste entspringt aus Eindrücken, die andere aus reflexionen. Die Menschen

mögen gerne die Liebe aus Gefühl haben und nicht aus reflexion denn die Liebe aus reflexion ist veränderlich, und die Bande der Liebe aus Gefühl sind auch fester als die andern. Gott ist aber kein Gegenstand der Anschauung, also ist unsere Liebe zu ihm eine pflichtmäßige Liebe. Die mystische Liebe ist eine gewiße Erkenntniß von Gott, die nicht 5 aus der Vernunft, sondern aus einer vermeinten Anschauung herkommt; Gott ist ein Wesen um deßen Willen wir schon von Natur bewogen werden, ihn mit dem unsrigen zu verbinden. Von der Güte eines solchen Wesens kann ich nicht solche Vorstellungen aus der Empfindung haben. Die Vorstellung von der Güte beruhet darauf daß 10 das Wesen seine Güte so beweist, daß es eine Aufopferung kostet. Wer nicht etwas aufopfert zu unserm besten, deßen Güte werden wir nicht so leicht erkennen. Wir sind so geartet, daß wir das Maaß der Liebe gegen andere nach dem was es ihn gekostet hat, haben. Plutarchus 151 hat die Meinung gehegt daß Gott neidisch sey, da/her: Gott ertheilt 15 dem Menschen vieles, es kostet ihn aber nichts, und er könnte uns also noch mehr bringen, ohne daß es ihm beschwerlich sey, oder einen Aufwand koste; sondern sein Wille wird nur bloß dazu erfordert. Von dem Grad der moralitaet können wir uns nicht anders einen Begriff machen, als wenn wir wißen, was es für eine Ueberwindung gekostet 20 hat. Wir können nicht sagen, weil die Göttliche Macht alles verschaffen könne, so ist die Liebe Gottes in Ansehung der Menschen sehr klein, denn die empfundene Liebe aus Pflicht findet hier nicht statt. Wir können Gott nur durch unser thun und laßen verehren. Die Furcht Gottes ist der Liebe Gottes nicht opponirt, sondern sie ist die Liebe 25 wenn man etwas aus einem andern moralischen Grunde thut. Die Furcht ist moralisch so wie die Liebe. Sie ist kindlich, aber nicht knechtisch. Die Ehrfurcht gegen Gott können wir den Menschen nach den principiis der Sinnlichkeit eher eindrücken als die Liebe. Die Göttliche Größe drückt uns Ehrfurcht ein, denn alle Größe läßt sich 30 sinnlich machen. Die Göttliche Größe kann in uns durch die unermeßlichkeit seiner Macht einen erhabenen Begriff von Gott hervorbringen. Furcht vor Gott läßt sich sehr leicht einprägen, aber damit diese Furcht moralisch sey, so muß sie mit einem gewißen Erstaunen 152 verbunden seyn. Die moralische Furcht vor Gott bestehet darinn, / 35 daß man die Gebothe Gottes zu thun bereit ist, darum, weil sie eine moralische Wirkung haben. Wir zeigen Ehrfurcht gegen Gott, wenn wir seine Gebothe für Achtungswürdig halten. Die Göttliche Gebothe sind das Fundament aller Rechte und aller Ordnungen, deswegen sind

sie Achtungswerth. Die Furcht Gottes ist also der moralische Anfang seiner Gebothe. Die Furcht vor Gott macht nur in unsern Handlungen eine Vollkommenheit aus. Die Furcht vor Gott muß ein practischer Grund seyn, moralisch ist er aber, wenn ich die Gebothe Gottes wegen
5 ihrer Schönheit thue und nicht aus Furcht vor seiner Macht. Die Furcht ist nicht moralisch. Wenn die moralische Furcht nicht in der Seele haften will: so muß die Furcht vor Gott hinzugefügt werden, da man sich alsdenn vor dem erzürnten und beleidigten Richter und vor Gott fürchtet. Wir müßen uns da nicht Gott als einen furchtbaren
10 Richter vorstellen, wo noch die Gütigkeit eines Regierers etwas vermögen kann; den Bösewicht werden wir durch die Furcht vor Gott, und den Menschen der durch die moral gerühret werden kann, durch die Furcht Gottes zu guten Handlungen treiben können. Gewißenhaftigkeit und Gottesfurcht haben einerley Bedeutung. Die Gewißen-
15 haftigkeit ist bloß moralisch, und die Gottesfurcht ist diese moralitaet angewandt auf die Theologie. Die / Religion ist einerley Begriff mit 153 der Gewißenhaftigkeit. Die Gewißenhaftigkeit ist nichts anders als die praecision und pünctlichkeit der Angemeßenheit unserer Handlungen mit den moralischen Regeln. Alle Gewißenhaftigkeit ist leer, wenn sie
20 nicht mit der Erkenntniß von Gott verbunden ist. Wenn keiner wäre die Menschlichen Laster zu bestrafen, so hätte die Gewißenhaftigkeit gar keine Energie. Die Gottesfurcht ist das größte und schönste Wort. Sie ist die Gewißenhaftigkeit, die mit der Vorstellung eines Heiligen Wesens verbunden ist. Die Frömmigkeit ist die Fertigkeit in cultu
25 divino oder die Bestrebung Gott zu dienen. Der Gottes-Dienst ist im moralischen Verstande die Beobachtung unserer Pflicht aus dem Göttlichen Willen. Der pragmatische Gottes-Dienst ist die celebration solcher Handlungen, die die Mittel sind, unsere Gesinnungen zu erhöhen und zu stärken. Wie die Gesinnungen gegen Gott durch solche Mittel
30 zu stärken sind; so ist auch der Gottes-Dienst im stricten Verstande, die Beschäftigung mit Göttlichen Handlungen, nach seinem (Gottes) Willen. Ein Mensch veredelt sich nicht durch die Größe des Gegenstandes, sondern durch seine Wirkung; wodurch also der Mensch gebeßert wird, das gehöret zum Wesen der Religion, die Beschäftigung
35 / mit Göttlichen Dingen unter guten Gesinnungen sofern sie den Werth 154 der Mittel haben, ist der Gottes-Dienst. Der Gottes-Dienst ist die Beflißenheit gegen Gott und zwar äußerlich. Die innerliche Beschaffenheit ist die Frömmigkeit; die Gewißenhaftigkeit und Gottesfurcht sind nur den Triebfedern nach unterschieden.

Wenn ich vom gewißenhaften Menschen rede, so supponire ich daß Gottesfurcht in ihm ist, denn wenn dieses nicht ist, so ist er ein dogmatischer Atheist. Ein dogmatischer Atheist ist jederzeit mit Lastern verbunden. Der sceptische Atheismus kann statt finden bey Personen, die eben nicht boshaft sind. Die Gottesfurcht macht unsere Hand- 5 lungen religieuse. Die Gottesfurcht kann man nicht eine Liebe nennen: denn die Liebe zu Gott ist die Höchste moralische Vollkommenheit, die der Mensch erlangen kann. Die Liebe Gottes ist also höher als die Gottesfurcht. Die Furcht ist immer das, was am meisten bey dem Menschen Eindruck macht, denn Furcht vor einem Uebel 10 findet sich ein als Hoffnung zum beßern Schicksale. Die Liebe zu Gott, die sich auf Hoffnung der Glückseeligkeit gründet ist eine Hoffnung wozu a. eine Ueberzeugung b. eine moralische Vollkommenheit gehöret.

155 / Wir können hier zwey Abweichungen von der Religion bemerken 15

A. die Irreligion oder die Gottes-Vergeßenheit und Gottlosigkeit. Die Gottes-Vergeßenheit bestehet bloß in der Achtlosigkeit in Ansehung der Religion und kann statt finden bey dem Menschen, der zwar nicht im Höchsten Grad Lasterhaft ist, sondern der nicht bedenkt, daß ein Wesen seine Handlungen siehet, und ihn einmahl 20 richten wird.

Die Ruchlosigkeit zeigt ein großes Laster an, das mit der Gottlosigkeit verbunden ist. Diese sind positive Gegentheile der Religion. Wenn ich aber nicht die Gegentheile sondern die Religion überhaupt betrachte, wie sie verderbt worden ist, so ist da zu bemerken 25

aa. Die Andächteley und

bb. der Aberglaube.

Die Andächteley heißt sonst bigotterie und führet gerade zu der Schwärmerey. Die Andächteley zeigt sich in lauter Beschäftigung mit Göttlichen Dingen und bestehet darinn, daß wir die gute Handlung 30 und Beschäftigung mit Göttlichen Dingen als hinreichend annehmen, Gott zu gefallen. Die Andacht ist ein Fehler der Nachsicht verdienet, aber doch sorgfältig gemieden werden muß. Die öftere Beschäfti-156 gungen mit Göttlichen Betrachtungen bey der Andächteley / bringt einen Hang zu einer Phantastischen Anschauung hervor; wenn der 35 Mensch eine übernatürliche Anschauung zu haben glaubt, ist die Schwärmerey eine Folge der Andächteley.

B. Der Aberglaube ist eine knechtische Unterwerfung. Der natürliche Aberglaube ist die Vorstellung, daß natürliche Handlungen den effect der übernatürlichen haben. Der Aberglaube kann auf Unwißenheit gegründet seyn, oder er kann mit Kunst eingeführet werden. 5 Mancher Aberglaube ist so sinnreich erfunden, daß er in der bürgerlichen Verfaßung einen Nuzzen schaffen kann, obgleich derselbe in der Religion schadet. Der Aberglaube ist nicht ein so schädlicher Fehler als die Schwärmerey, denn die Schwärmerey ist mit einer vernünftigen Anschauung verbunden, und wenn das mitgetheilt wird, so hört alle 10 menschliche Ordnung auf. Der Aberglaube führt oft grausame Wirkung bey sich. Der Aberglaube ist ein despotismus über die Gewißen, er gehört aber für Sclaven. Der Aberglaube hängt an Sazzungen welche keine Gesezze sind, und wenn der Aberglaube regieret, so kann er über die Gewißen sehr gewaltthätig seyn. Die Schwärmerey findet 15 gemeinhin in Republiquen, und der Aberglaube in monarchischen Staaten statt. Die größten Schwärmer sind die Quäker in Engelland.

/ Vom äußern Gottesdienste. 157

Alle Religion ist innerlich, denn sie dient, die Gesinnungen unsers Willens dem Willen Gottes conform zu machen. Die Gesinnungen 20 werden als Mittel angesehen, so müßen sie rechtschaffen und auch practisch seyn. Die äußere Religion ist eine contradictio in adjecto. Aeußere Dinge können mit der Religion zusammenhängen, ohne daß sie ihr wiederstehen entweder

1. Als Bewegungs Gründe oder 2. als Mittel und 3. als Folgen.

25 Das äußere der Religion macht nicht immer den äußerlichen Gottesdienst aus, allein das äußere der Religion soferne es ein Mittel ist, die Gesinnungen der Religion in dem Menschen zu erwecken, beleben und practisch zu machen, wird zum cultu externo gerechnet. Eine gewiße Sache kann äußerlich keinen Werth haben, aber oft kann sie doch das 30 innerliche und die Gedanken der Menschen auf Gott richten. Viele äußere Handlungen befördern die Gesinnungen der Menschen. Sie sind Mittel dieselbe zu unterstützen. Es giebt auch gewiße Worte, die die Gedanken zu beßern leiten als die andern. Es ist also nicht alles äußerliche in Ansehung des innern gleichgültig. Es giebt auch gewiße 35 Mittel, um die Religion äußerlich auszubreiten und sie andern mitzutheilen. Von der Art ist die Feyerung der Sonn und Fest Tagen, das Singen in der Kirche. Alle / äußern Handlungen der Religion können 158

niemahlen einen innern Werth haben, sondern sie werden als Mittel angesehen, das innere der Religion zu stärken und zu beleben. Alles dieses äußerliche nennt man opus operatum, verdienstliches Werk. Opus operatum ist, wenn man das als eine unmittelbare Art des Gottes-Dienstes ansiehet, was nur den Werth eines Mittels hat: 5 In Ansehung Gottes können wir keine Handlungen ausüben, sondern nur Gesinnungen. Das äußere der Religion können wir auch an Zeichen sehen, von was für Religion jemand ist. Doch ist ein äußeres Zeichen niemahls gewiß in Ansehung der Gesinnungen, die der Mensch hat, weil sie Zeichen von dem seyn können, was er nicht hat. Wir kön- 10 nen also niemahlen anderer Religion aus der Celebration gewißer Gebräuche erkennen.

Um das mannigfaltige des äußern der Religion kann also kein Mensch verkezzert werden. Wir können deswegen nur den einen Kezzer nennen, der einen Grundsazz hat, der den moralischen Gesin- 15 nungen wiederstreitet. Cultus externus kann also nicht einen Unter- 159 schied machen in den Religionen, nur in den / formalitaeten derselben, denn es kann nur eine wahre und nicht viele Religionen geben. — Das opus operatum kann eine Art von irreligion seyn bey allem cultu externo. Wenn eine Handlung die ein Mittel der Religion ist, als ein 20 wesentliches Stück der Religion angenommen wird, wenn die Mittel für die Zwekke angenommen werden, wodurch wir Gott unmittelbar gefallen könnten, das sind opera operata.

Es giebt Menschen die sich ihrer devotion schämen, andere die mit ihren devoten Gesinnungen prahlen, und das ist die ostentatio pietatis. 25 Wenn es hier auf die Wahl ankäme, so sollte man diejenigen wählen, welche religieuse sind und es verheelen, denn die befürchten, man möchte sie für Heuchler halten. Diese Art von Blödigkeit und Schamhaftigkeit, Merkmahle in Ansehung der religieusen Gesinnungen blikken zu laßen, als im Zustande der devotion angetroffen zu seyn, 30 ist das Betragen eines Menschen, der Aufrichtigkeit und Bescheidenheit bey sich führet, dagegen die ostentatio pietatis, die Bestrebung, 160 seine Reli/gion den Leuten in die Augen fallen zu laßen, ist verbunden mit einem Gemüth das leer von Religion ist.

Je bescheidener der Mensch ist, je mehr er wahre delicateße der 35 Religion besizt, desto weniger ist er die Ursache eines falschen Gebets. Denn Gott ist ein bloßer Gegenstand der Gedanken. Eine Sprache in Ansehung Gottes ist zwar nicht möglich, die Menschen haben sie zwar sehr nöthig als Zeichen ihrer Gedanken. Aber wir haben keine

Zeichen der Gedanken in Ansehung Gottes, folglich ist der Buchstabe in Ansehung Gottes ganz überflüßig, und nur der Geist nicht. Ein Mensch kann aber auch nicht zu sich selbst reden, weil er sonst für einen Schwärmer gehalten würde, denn ostentatio pietatis ist eine 5 Art von Eitelkeit, wo der Mensch glaubt, sich Ansehen bey andern zu machen, denn es giebt Fälle, wo die Heiligkeit und Frömmigkeit ein großes Glück in der Welt erworben haben. Es giebt auch Leute welche mit Ausdrükken die Verachtungswürdig sind von der Religion reden, und verfallen in eine Ruchlosigkeit, indem sie bigotterie ver- 10 meiden wollen. Orthodox heißt das was alles Rechte der Lehre in sich faßt, und dies würde die wahre Kirchen Lehre der Religion seyn. / Es 161 bedeutet die große Lehre der großen Kirche, die Menge, welche die Mehrheit der Stimmen ist. Der Orthodoxe im Bürgerlichen Verstande ist der, der aus angenommenen Lehren eine Bürgerliche Regel macht, 15 und verlangt ihr öffentlich beyzustehen; die allgemein recipirte und von der großen Menge accomodirte Lehre ist eine Regel der Nachahmung. In der Landes Religion steckt immer ein Geboth, daß Jedermann derselben gleich sein soll. Dies ist nicht ein Geboth des Gewißens, sondern nur Bürgerliche Verfaßung. Der Orthodoxe in sensu stricto ist 20 der, der einen Zwang auf die Gewißen legen will, dieser Orthodoxe macht Kezzer, indem er sagt, daß es alle diejenigen seyn, die extra ecclesiam universalem leben und extra ecclesiam nulla salus est.

Die Heterodoxie ist nicht immer eine haeresis, denn sie darf nicht allemahl auf die moral gehen, dadurch wird der Mensch nicht ein 25 böser Mensch, denn wenn er nichtswürdig ist, so ist er doch nicht ein haereticus. Nichts verdammter kann seyn als Bosheit, verdammt aber kann nur der werden, der böse Grundsäzze annimmt. — Die ostentatio der Religion ist eine Eitelkeit, die Jedermann in die Augen fällt, die blinde Nachahmung aber, da man nicht gerne in der Religion unterschieden 30 und separatist ge/nennet werden will. — Es giebt Scandala data et 162 Scandala accepta. Scandalum datum ist eine Handlung, die als ein äußerlicher Bewegungs Grund zur Nachahmung dienet, und Scandalum acceptum ist die Handlung, die besonders angenommen zum bösen Gebrauch kann gemacht werden.

35 Von den Pflichten gegen sich selbst.

Es ist merkwürdig daß in keinem punct der Moral mehr Unvollständigkeit herrscht, als in den Pflichten gegen sich selbst, und besonders in der Idee was die Pflicht gegen sich selbst bedeutet. Man kann vieles

werden, aber ohne eine bestimmte Idee, und so redeten viele Philosophen von den Pflichten gegen sich selbst, ohne die wahre Idee davon zu haben. Eben so kann man die Regel des Rechts vielfältig erkennen, gleichwohl kann doch die Idee des Rechts fehlen. Wenn aber die bestimmte Rechts-Idee fehlet, so fehlen auch die Unterscheidungs- 5 Zeichen der Gesezze, der klugen Handlungen gegen sich selbst. Die sittliche Selbstliebe verläuft weit, und geschiehet aus selbstsüchtigen Absichten, so daß die Pflicht gegen sich selbst nichts anders zu seyn scheinet, als die Sorge der Vollkommenmachung seiner Selbst, die 163 Sorgfalt, / seine eigene Absichten zu erreichen und seine Wohlfahrt zu 10 befördern.

Die Philosophen hielten diese Lehre von den Pflichten gegen uns selbst für eine der wichtigsten. Sie haben davon nicht nur mit einer großen Weitläuftigkeit, sondern auch mit einem großen affect geredet, dieweil die Pflichten gegen sich selbst eine gewiße Art von Zweydeutig- 15 keit haben, da sie scheinen 1. ein Verhältniß zu seyn wozu die Bewegungs Gründe in uns liegen, 2. eine Lehre der Klugheit, seine eigene wahre Glückseeligkeit zu befördern. Nun ist die Moral die Bedingung unter der wir unserer Glückseeligkeit theilhaftig werden können. Also ist die Moral nicht eine Lehre die uns zeiget wie wir 20 beschaffen seyn sollen, sondern die Lehre der Klugheit, die uns zeiget, wie wir unserer Glückseeligkeit würdig werden können. Die Pflichten gegen sich Selbst sind größer als alle andere Pflichten.

Alle Pflichten gegen sich selbst beruhen in der Uebereinstimmung der Handlungen mit der Würde des Menschen, seine eigene Person zu 25 schäzzen, oder in seiner eigenen Person die Menschheit nicht zu entehren. Die Würde des Menschen kann groß seyn, wenn auch sein Zustand bejammernswürdig ist. Seine Würde bestehet wenn ein Mensch seinem Unglück mit unerschrockenem Muth entgegen gehet: Alle 164 Pflichten beruhen nicht / in unserm Verhalten, sondern in der eigenen 30 Würde des Menschen.

Wir haben verschiedene Fälle, wo die Menschen in ihren Pflichten gegen sich selbst fehlen.

1. der filzige Geiz, der nicht für sich selbst lebet, der auch das entbehren könnte, was er vor seinen Mangel hält. 35

2. die Feigheit im Unglück

3. die Wegwerfung der Freyheit. Wenn jemand aus Feigheit oder aus Habsucht eine Gemächlichkeit zu genießen seine Freyheit wegwirft. Dieser wirft alle Freyheit weg, er entehret die Würde der

Menschheit in seiner eigenen Person, und wird ein Instrument des Willens eines andern. — Es ist weit gefehlet, daß die Pflichten auf einem Vortheil beruhen sollten, als daß vielmehr viele Vortheile aufgehoben werden müßen, wenn es die Pflichten gegen sich selbst erfordern.

4. Die äußerliche Sorge für das Leben. Das Leben ist moralisch verlohren, wenn ich es durch die Mittel erhalte, welche nicht werth der Würde der Menschheit sind.

5. das Lügen. Die Namen der Laster die unser Mißfallen an denselben ausdrükken, sind nach der Verschiedenheit der Laster auch verschieden, die Namen die das Verbrechen gegen uns ausdrükken, erwekken einen Ekel und Verachtung, dahingegen diese welche ein Verbrechen gegen andere ausdrükken einen Haß / erwecken. Ueberhaupt trifft Verachtung den der sich selbst entehret, Haß aber den der andern schadet.

6. die versoffenen Leidenschaften machen den Menschen zum Gegenstand der Verachtung. Das Trinken schadet zwar nicht so viel als das viele Eßen, es ist doch aber ein niederträchtiges Laster, der Mensch entehrt sich selbst, er wird dadurch ganz verächtlich. Die Pflichten gegen sich selbst haben eine sehr große Ausdehnung. Die moralische Regeln sind alle praecepta die andern sind nur consilia.

7. Ein Mensch, der unbesonnener Weise schulden macht, und nicht bedenkt wie er sie bezahlen kann, entehret sich selbst. Denn ein solcher Mensch muß sich dem despotischen Willen desjenigen, dem er schuldig ist, unterwerfen.

8. In der Noth von andern Wohlthaten anzunehmen ist auch der Pflicht gegen sich selbst entgegen. Obgleich es nicht eine sehr große Verlezzung der moral ist, so ist es doch niederträchtig. Ein Mensch muß lieber in Kummer leben, als so niederträchtig seyn. Die Pflichten gegen uns selbst müßen nicht mit den Regeln der Klugheit verwechselt werden, die auf unsern Vortheil gehen, denn sie sind Regeln der Sittlichkeit, die wir gegen uns selbst auch mit dem größten Verlust zu leisten schuldig sind. Alle Menschen haben gegen sich / selbst eine Liebe des Wohlwollens, welche die eigenliebe heißt in sensu speciali.

Alles was aus der Neigung des Wohlwollens gegen sich selbst entspringt, heißt Selbstsüchtig. Süchtig wird entweder überhaupt das genannt, was schon zum affect geworden, welches den Menschen so plötzlich fortreißt, daß es ihm nicht Zeit läßt, seinen ganzen Zustand zu erwägen. Selbstsüchtig nennt man einen Menschen der entweder

ehrgeizig oder eigenliebig ist. Die moralische Gesezze sind nicht selbstsüchtig, indem sie nicht die Befriedigung unserer Neigungen, Begierden zur Absicht haben, sondern ganz categorisch gebieten. Das principium der Pflichten gegen uns selbst bestehet in der Uebereinstimmung unserer Handlungen mit der Würde der Menschheit. 5

Wir können die Regeln unseres Wohlverhaltens auf zweyerley Weise bestimmen 1. a priori durch die Vernunft 2. a posteriori durch die Neigung. A priori sind die Regeln moralisch, a posteriori aber pragmatisch, die moralischen Regeln die die Pflichten gegen uns betreffen, müßen a priori bestimmt seyn, id est sie müßen unabhängig von den 10 Neigungen bestimmt seyn. Pragmatisch sind die Regeln, die sich nur 167 a posteriori bestimmen laßen, das heißt die Bedin/gung ist aus unsern Sinnen hergenommen, wodurch die Pflicht gültig wird. Gültig wird sie hier, wenn sie mit unsern Neigungen zusammenstimmt, sie sind also auch empirisch bedingt. Wenn diese Bedingung a priori bestimmet ist, 15 denn ist sie moralisch, wenn sie aber von einer empirischen Bestimmung abhängt, denn ist sie pragmatisch. Alle Nothwendigkeit unserer Handlungen muß a priori moralisch, das heißt unabhängig von allen Neigungen und Begierden bestimmt seyn. Da die moralischen Regeln a priori bestimmt werden müßen, so sehe ich daraus ein, daß sie sich 20 auf die ursprünglichen Regeln unserer selbst, id est auf die Regeln der Menschheit beziehen, und daß die Bestimmung der Handlungen dem wesentlichen Zwekke der Menschlichen Natur gemäß sey. Die wesentliche Zwekke der Menschheit sind die Gründe der Möglichkeit der Menschheit selbst. Was den wesentlichen Zwekken der Menschheit 25 wiederspricht, das ist auch den Pflichten gegen uns selbst entgegen. So ist es der Pflicht der Menschheit entgegen, sich seine Freyheit selbst zu nehmen, oder sie wegzuwerfen. Da der Mensch nicht ein Geschöpf ist, das pathologisch neceßitiret werden kann, sondern das seinen freyen Willen hat, so ist es auch der finis der Natur, daß er sich in keinen 30 168 Zustand begeben soll, worinn die Willkühr / anderer über ihn disponiren soll, kurz er soll nicht seine Freyheit aufgeben. Auf keinerley Weise müßen wir das, was zu unserem Zustande und Glückseeligkeit gehört, für eine Pflicht gegen uns selbst halten. Denn die moral führet uns nicht zur Glückseeligkeit selbst, sondern sie ist die Regel die uns 35 zeigt, wie wir der Glückseeligkeit würdig werden können. Zwar nach den Regeln der Klugheit bin ich zur Beförderung meiner Glückseeligkeit verbunden aber nicht nach moralischen. Der Mensch handelt den Pflichten gegen sich selbst nicht entgegen, wenn er den Armen mit

Freuden das seinige aufopfert. Der Werth des Zustandes ist von dem Werth der Person sehr weit unterschieden. Man bemerkt oft, daß Menschen, die einen großen Persönlichen Werth haben, sehr wenig das Leben achten. Dahingegen diejenige, deren Werth sehr geringe ist, 5 ihr Leben sehr hoch schäzen. Die Pflichten sind die Regeln der Uebereinstimmung der Handlungen mit den ursprünglichen Zwekken der Natur. Der Mensch schändet sich selbst, wenn er diesen ursprünglichen Zwekken entgegen handelt. Ursprüngliche Zwekke sind die, welche die Bedingung waren, wodurch die Menschliche Natur allein möglich war.
10 Die Zwekke die in der Idee liegen, sind die Ursprüng/lichen Zwekke. **169** Der Mißbrauch den der Mensch wieder die Ursprünglichen Zwekke seiner Natur macht, ist die Schändung seiner eigenen Person. — Die Aufmunterung im Gebrauch seiner eigenen Natur, gemäß den ursprünglichen Zwekken, ist die Tugendhafte Gesinnung gegen uns 15 selbst. Die crimina carnis, wo der Mensch seine Natur mißbraucht, und also wieder die erschwinglichen Zwekke handelt, sind die Schändung seiner selbst. Wer sich preis giebt dem unbedingten Willen anderer, der schändet auch die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person. Das Leben ist moralisch verlohren, wenn es nur durch Mittel die den 20 ursprünglichen Zwekken der Natur zuwieder seyn, erhalten wird. — Aller Werth der Moral bestehet darinn, daß ihre Handlungen a priori bestimmt seyn. Eben so müßen auch die Pflichten gegen sich selbst, sich auch a priori bestimmen laßen. Die Moral giebt Regeln, die unabhängig sind von allem dem was empirisch ist (mein Glück bestehet 25 darinn, wenn ich nach meiner Meynung leben kann, und nicht nach anderer). Der wahre erste Grund der ursprünglichen Zwekke, wodurch mein Daseyn bestimmt wurde, ist a priori. Hierdurch kann ich mein Verhalten determiniren.

/Die Erhaltung seines Lebens ist nicht eine unbedingte, sondern **170** 30 eine mittelbare und bedingte Pflicht. Wenn ich der Mittel unwürdig bin, die mein Leben erhalten können, so hört die Pflicht auf, mein Leben zu erhalten. Coram foro externo kann die Erhaltung des Lebens nicht der Grund seyn von der Imputation eines Verbrechens gegen seine Mitmenschen, denn ich kann keinen Menschen zwingen mit 35 Recht, auf sein eigenes Leben Verzicht zu thun, um eines andern Leben zu erhalten. Der Begriff der ganzen Pflicht gegen sich selbst beruhet fürnehmlich auf dieser Haupt Idee. Der Mensch ist nicht befugt über sich selbst zu disponiren. Das Eigenthum ist die Befugniß, die eine Person hat über ihre Sache oder Substanz zu disponiren. Das

Dominium bedeutet die Sachen, sofern sie unter dem Willen eines andern stehen. Disponiren heißt eigentlich alles nach belieben beschließen, ohne daß der Wille eingeschränkt wird.

Ein Mensch hat den usum und fructum über sich selbst, aber sein Recht in Ansehung seiner ist restringirt, unter der Bedingung, daß 5 seine Handlungen dem wesentlichen Zwekke gemäß seyn. Er ist also 171 nur der Verwalter der Menschheit in seiner Person, und / nicht sein Eigenthümer. Jemand kann Rechte haben, die gleichwohl keine Dominia sind. In sensu iuridico hat der Mensch ein eigenthümliches Recht über sich selbst, ausgenommen beym Selbstmorde, wobey er 10 einen cruden Grund hat. In sensu ethico ist es aber wiedersprüchlich, daß ein Mensch über sich selbst disponiren könnte, oder daß er sein Eigenthum seyn könnte. Denn der Mensch ist ja nicht durch sich selbst, sondern durch den Willen eines andern hervorgebracht, folglich wird er auch seine Substanz dem Willen, der Ursache, die ihn hervor- 15 gebracht, gemäß dirigiren. Ein jedes Eigenthum sezt zum voraus, daß es muß erworben werden, ein Mensch besizt sich aber nicht originaire, deswegen weil er da ist. Er kann zwar über seinen Zustand aber nicht über seine Person disponiren, sonderlich in solchen Sachen die den wesentlichen Zwekken der Natur entgegen sind. ZE. Wenn eine Toch- 20 ter wegen der Befreyung ihres Vaters den Wollüsten eines Menschen sich aufopfert. Der Mensch kann aus seiner Person nicht eine Sache machen, und sie aus der Ordnung nicht herausbringen, die den Zwekken der Menschheit entgegen ist. Durch die Lüge wird die Tauglichkeit der Sprache, unsere Gedanken miteinander zu communiciren, zer- 25 rüttet. Sie ist oft äußerst schädlich. Mancher Mensch lügt aus 172 Gut/herzigkeit, um einem andern die Zeit zu vertreiben, indeß ist dies doch niederträchtig und Verachtungswerth. Kein höherer Grund der Mißbilligung kann seyn als die Verachtung. Durch die Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst wird ein Mensch ein Gegenstand 30 der Verachtung, der Haß ist nicht so groß als die Verachtung. Da nun die Pflicht gegen sich selbst die größeste ist, so ist auch eine Uebertretung eine Verachtung, die noch mit Haß verbunden ist. Dasjenige wird gehaßt, was nur schädlich ist. Wenn ich etwas haße, so verringere ich nicht den Werth eines Dinges, sondern nur das Verhältniß in 35 welchem es mir schädlich ist, der innere Werth einer Person und einer Sache wird gar nicht gehaßt, denn nur die Verachtung trifft den inneren Werth. Die Verachtung ist das nothwendige der Mißbilligung in Ansehung des inneren Werths der Person, und das ist Nichtswürdig.

Nichtswürdig zu seyn ist weit schlimmer als Haßenswürdig, denn hierinn kann er doch noch in einigen Stükken Achtungswürdig seyn, der Nichtswürdige aber ist in keinem Stükke Achtungswürdig, die Verachtung ist die äußerste Bestrafung eines Menschen, der noch 5 ein wenig Ehre hat.

Ich kann handeln von den Pflichten gegen sich selbst / 1. In An- 173 sehung der inneren Mittel der Sittlichkeit und 2. In Ansehung deßen was nicht moralisch ist. Es ist eine Haupt Pflicht gegen mich selbst, daß alles bey mir zum Grunde lieget, was zur Moralitaet gehöret.

10 Eine Haupt Pflicht in Ansehung der Moralitaet ist, daß wir uns nicht in dem was unsere Sittlichkeit betrifft, auf andere verlaßen, sondern wir müßen es mit unseren eigenen Augen betrachten. Moralische Säzze können durch den Glauben angenommen werden. In Ansehung deßen wir verbunden sind, dazu können wir auch unsere 15 eigene Einsicht haben. Wir sind also nicht verbunden etwas als Moralisch anzunehmen, bis wir die vim obligatoriam eingesehen haben.

Der Innbegriff der Pflichten ist, daß wir alle Mittel der Sittlichkeit zum Grunde der Moralischen Vollkommenheiten legen, die Mittel sind

1. Die Selbst Erkenntniß.

20 2. Die Erkenntniß der Moralischen Gesezze und deren Gesezz Gebers.

3. Die Erkenntniß der Welt, soferne sie vor uns ein object der Moralitaet ist.

Wir erkennen uns selbst, insofern wir die Menschheit erkennen in 25 abstracto und in concreto, so ferne wir die Beschaffenheit der übrigen Theile davon betrachten. Wir müßen / hier die wahre Bestimmung des 174 Menschen betrachten. Die Würde und auch die Gebrechlichkeiten sind die Bedingungen der Sittlichkeit oder die Gründe, unter denen die Handlungen mit den allgemeinen Gesezzen übereinstimmen. Es giebt 30 objective und subjective Gesezze der Sittlichkeit. Die objective bestehen in der Erkenntniß des wahren, guten, und heiligen, welches bey jedem Wesen muß angetroffen werden. Die subjective Bedingung der Sittlichkeit ist der Mensch. Als Mensch betrachtet hat er eine gewiße Bestimmung, auf der Welt, von der andern Seite hat er auch Gebrechlichkeiten 35 und Hinderniße der Beförderung der Sittlichkeit. Die Bestimmung der Menschlichen Natur ist die, wie er sich dem moralischen Gesezz gemäß verhalten soll, er muß sich 1. als ein Mensch 2. als ein privat Subject erkennen. — Alle Pflichten sind von der Art, daß sie sich hauptsächlich auf die Würde der Menschheit gründen. Die Menschheit in meiner

eigenen Person erkennen, ist die Würde der Welt kennen. Wenn der Mensch seine eigene Würde nicht kennt, so hat er auch nicht Be-
175 wegungs/Gründe seine Würde zu befördern. — Die Selbst Erkenntniß kann Physisch und Empirisch seyn und gehöret zur Wißenschaft der Speculation. Man kann also einen Menschen studiren wie einen Theil 5 der Natur, und zwar muß ich ihn nach dem Charakter studiren. Das studium des Menschen ist das studium des Charakters, dieses studium ist sehr unterhaltend, und beynahe das unterhaltendste, wie solches aus der Anthropologie zu sehen. Das Studium seiner selbst ist aber beschwerlich und nicht unterhaltend, der Mensch hat einen Unwillen 10 sich selbst zu erkennen, weil er sich oft zerstreuet, und in seinen Augen gar kein object des Wohlgefallens ist, diese Untersuchung ist aber doch sehr nöthig. Jezt kommen wir an die Selbstschäzzung. Der Werth des Menschen muß sehr hoch angeschlagen werden, denn er ist ein Product der Höchsten Weisheit, und hier auf Erden das Meisterstück der 15 Schöpfung, doch muß die Schäzzung des Werths der Menschen nicht die Grenzen der Menschheit und Thierheit übersteigen, denn sonsten ist es eine Enthusiasterey, denn sie haben den Werth ihres Wesens so hoch angeschlagen, daß er nicht als ein Mensch sondern als ein Gott
176 von / ihnen betrachtet war, der Mensch ist zwar in Ansehung des 20 Zwecks sehr erhaben, aber die Kraft denselben zu erreichen ist bey ihm sehr schwach. Wenn wir den Charakter der Menschheit überhaupt in abstracto betrachten, so sehen wir, daß er Ursach hat demüthig zu seyn. Die Menschheit ist sehr gebrechlich, wenn wir sie in Verhältniß mit dem Heiligen Gesezz stellen. Die Demuth ist die Selbstschäzzung 25 sofern sie eingeschränkt ist durch das Verhältniß zu dem vollkommenen Gesezz, sie ist also eine Tugend. Wenn wir durch das Verhältniß zu den moralischen Gesezzen unsere Urtheile über unseren Werth einschränken, so sind wir demüthig. Der Eigendünkel ist die Selbstschäzzung die dem Verhältniße zum Gesezze nicht proportionirt ist; 30 von der Art ist auch der Ehrgeiz. Die Demuth und Eigendünkel sind opposita. Nur das moralische Gesezz und das Verhältniß zu demselben macht uns demüthig. Die Demuth ist nicht eine Geringschäzzung, sondern die Einschränkung der Selbstschäzzung. Das privat Urtheil unserer selbst muß uns auch in unsern Augen nicht geringschäzzig 35 machen. Denn die Demuth besteht nur in der Selbstschäzzung, welche
177 durch die Heiligkeit der Moralischen / Gesezze moderirt und eingeschränkt wird, die Schäzzung seiner selbst muß nicht verhältnißweise mit andern Menschen, sondern absolute nur mit der Zusammen Hal-

tung mit dem moralischen Gesezz geschehen. Die Selbst Schäzzung im Verhältniß zu andern Menschen ist eine comparative Schäzzung. Die comparative Schäzzung rührt her vom Wahn. In der Vergleichung mit andern Menschen ist kein bestimmtes Maaß; alle Moralitaet gründet 5 sich nicht auf Beyspiele sondern auf die Idee und auf das Gesezz der Vernunft. Dies Gesezz muß eine völlige Richtigkeit haben und muß gar keine Rücksicht auf unsere Schwachheit haben. Ohne ein richtiges Gesezz haben wir gar kein Maaß uns zu beurtheilen, diejenigen die sich absolut schäzzen wollen, müßen sehen, daß das Gesezz wonach 10 sie sich schäzzen, auch richtig sey. Wenn das Gesezz nicht praecise ist, dann ist die Schäzzung unserer ganz corrupt. Diejenigen Moralisten welche das moralische Gesezz blandiren oder nachsichtlich gemacht, haben das ganze Fundament der Moralitaet erschöpft.

Darinnen bestehet nicht die moralische Demuth, daß ich mich 15 anderer Stolz unterwerfe, denn das ist weit gefehlet, daß das zu einer / 178 edlen Gemüths Art gehöret, daß man sich andern unterwerfe, dieses ist eine practische Tugend. Demüthig ist der, der den Werth in Vergleichung gegen das Heilige Gesezz einsieht. 1. von der Demuth 2. von der Neigung zu vergeben, haben die Alten gar nicht gewußt. Gegen 20 andere Menschen haben wir nur eine proportionirte Selbst Schäzzung, nur das Verdienst und nicht das Glück betrifft der Saz. Man soll nicht zu viel nicht zu wenig thun, zeigt ein gewißes Maaß an, innerhalb welchem die Vollkommenheit bestehen kann, zu viel heißt mehr als gut ist, zu wenig heißt weniger als gut ist. In Ansehung einiger Hand- 25 lungen die an sich selbst gut sind, kann die bloße Größe sie übel machen. Hierzu gehört also Enthaltsamkeit von allerley Genüße, wenn ich diese aber allzu sehr abkürze, so wird sie schädlich. Es giebt aber auch gute Eigenschaften, derer man niemahls zu viel thun kann, zE. zu viel ehrlich kann ich nicht seyn, die Ehrlichkeit ist die Congruenz 30 unserer Handlungen mit dem Recht der Mensch/heit. — Die Gütigkeit 179 hat ihr bestimmtes Maaß. Alle Handlungen die an sich selbst gut sind, bey denen kann weder ein defectus noch ein excessus begangen werden. Einige Handlungen sind nur bedingter Weise, nemlich als ein Mittel die Gott ergebenen Gesinnungen zu erwekken. Das was eine 35 innere Bonitaet hat, kann nicht übertrieben werden, das aber was eine relative Bonitaet hat, das kann übertrieben werden. Aristoteles sagte: Virtus consistit in medio, doch ist dies falsch; denn wenn zwey Dinge der Qualitaet und Quantitaet nach unterschieden seyn, so kann kein Uebergang von dem einen zum andern geschehen. Das Uebertreiben

bedeutet nichts anders, als daß die übertriebene Sache immer gut bleibt, nur daß sich dieser Grad des guten nicht mit einem andern verträgt. Ueberhaupt alles was absolut gut ist, kann nicht übertrieben werden. Arroganz bedeutet den Eigendünkel, daß man entweder seine Idee von der Vollkommenheit zu enge macht, oder daß man die / Schäzzung seiner Selbst zu groß macht. Alle objection bedeutet die Kleinmachung in Ansehung des Zutrauens auf seine Kraft, gegen das moralische Gesezz. Wir können uns das moralische Gesezz nicht anders imprimiren, als sofern wir nur einsehen, daß es in unserer Gewalt gewesen. Es ist nicht gut des Menschen Muth bis zur Zaghaftigkeit zu verringern. Es ist sehr schädlich daß die Gebrechlichkeit des Menschen deßelben Muth so verringere, daß er zulezt ein paßives Wesen wird. Er kann nur neue Ergänzung seiner Kräfte erwarten, wenn er sie in dem Grad gebraucht als es ihm möglich war.

Izt kommen wir an die Pflichten, die die Mittel der Moralitaet sind, und zwar erstlich an die Erwägung des Gewißens. Das Gewißen ist ein Instinct sich selbst moralisch zu richten. Sich selbst moralisch zu richten, ist der Unterschied von der Beurtheilung nach Regeln der Klugheit. Denn die leztere kann der Mensch, wenn er nur das Vermögen hat, entweder cultiviren oder nicht. Jenes ist aber nicht ein Vermögen, sondern ein Instinct. Durch die Verwilderung der Vorstellungen kann dieser / Instinct wohl geschwächt werden, er ist doch aber natürlich. Einige haben behauptet daß es von der Erziehung herkomme, doch ist dieses falsch, denn es ist von Natur schon in uns. Die Beurtheilung unserer selbst geschiehet entweder mit Tadel oder mit Billigung, dieses ist eine Selbst-Beurtheilung der Klugheit, denn die maximen der Klugheit sind auch Gesezze. — Dieses Urtheil ziehet uns zur Rechenschaft 1. In Ansehung der Maximen der Klugheit, und 2. In Ansehung der Grundsäzze der Sittlichkeit. In Ansehung der Maximen der Klugheit hält man es für eine Ehre sich die reproche vom gethanen Uebel aus dem Sinne zu schlagen, beym Gewißen ist es aber anders, es ist der Selbstquäler, und es gereicht dem Menschen zur Ehre, wenn er eine Selbst reproche wegen seiner Uebelthaten empfindet. Wenn man sich hier etwas aus dem Sinne schlägt, so ist dies eine abscheuliche Eigenschaft conscientiae. Wenn das Gewißen keinen Vorwurf macht, so nennt man das die Verstokkung. Es ist also zwischen dem Zurechnen der Klugheit und des Gewißens ein großer Unterschied. Wenn die Ursache des Uebels immer ist, denn kann kein äußeres Glück etwas helfen. Das Mißfallen an seiner eigenen Person ist das schmerz-

hafteste unter allen, und hier mißfällt dem / Menschen seine eigene 182
Person. In Ansehung der Klugheit ist dies der Tadel der Unordnung,
in Ansehung des Gewißens ist es der Tadel der Verdammung. Es giebt
eine affectation des Gewißens, das ihn beurtheilt und verurtheilt. Das
5 iudicium wird von der diiudication unterschieden. Das Beurtheilen ist
eine Handlung des Verstandes, über gewiße Handlungen, sofern sie
dem Gewißen gemäß sind. Das richten aber ist ein Urtheil, das zugleich
ein Iudicium validum ist. Es ist die subsumtio valida. Man richtet,
wenn man die Wirkungen, die mit den Handlungen verbunden sind,
10 zugleich vorbringt. Alle haben nicht das Recht valide zu richten,
sondern nur der iudex competens, der auch gleich davor strafen kann.
Unser Gewißen ist nicht ein Vermögen uns zu beurtheilen, sondern der
Instinct uns zu richten. Der Executor der moralischen Gesezze ist
entweder die Belohnung oder Bestrafung. Mit der Belohnung ist zu-
15 gleich die Ruhe der Seele, mit der Bestrafung sind die Biße des
Gewißens verbunden. Das Gewißen / hat also legem moralem, interne 183
vim executoriam. Die vis executoria ist entweder die Selbst Qual oder
nicht, die Biße des Gewißens sind nicht bloß der Tadel sondern sie sind
die Tortur des Gewißens. Das Gewißen kann man mit dem foro ver-
20 gleichen, weil es pünktlich damit übereinkommt. Das Gewißen scheint
auch die Ursach zu seyn, warum der Mensch einen Gott glaubt. Denn
wenn sich der Mensch nur einen Richterstuhl in sich vorstellt, so stellt
er sich auch zugleich vor, daß ein unmittelbares Wesen darauf sizze,
und das ist schon der Begriff der Gottheit. Der Mensch findet in sich
25 einen Richter, der ihn vors Gericht citiret, er mag wollen oder nicht,
bey welchem keine raison noch Entschuldigung statt findet. Mein
Gewißen ist 1. ein Richter 2. ein Ankläger und 3. ein Advocat. Der
Ankläger ist der erste. Bey dem der Ankläger immer bereit ist,
bey dem ist das Gewißen wenigstens ein zartes und wachsames
30 Gewißen. Der Richter spricht aber nicht zu dem Ankläger. Nun kommt
der Advocat der so treu als möglich denkt, dieser sucht allenthalben
WinkelZüge, und auch Aufschub um der Sache auszuweichen. Der / 184
Richter aber, der dies alles sozusagen reponiret, der ist eine Ruchlosig-
keit bey den Menschen. Wir müßen also diese unsere innere Obrigkeit
35 1. in ihren Antrieben 2. in ihrer Wachsamkeit erhalten, und 3. müßen
wir uns auch nicht durch Sophisterey vertheidigen. — Alle Fehler des
Gewißens sind aut moralisch aut logisch. Sie stecken entweder in der
Sittlichkeit oder im Verstande, die unmoralischen Fehler können
nicht imputiret werden. Dahingegen werden die moralischen in summo

gradu imputiret, denn wenn diese Fehler den Menschen verderben, so ist auch die Beßerung bey ihm unmöglich. Das irrende Gewißen ist nicht ein Fehler des Gewißens, sondern des Verstandes, oder der Mensch, der da glaubet, daß etwas sein Recht stöhre, der kann wohl irren, er hat aber keine Gewißens Biße davon. Der Irrthum des Gewißens kommt sehr selten vom Verstande allein, sondern auch von dem Gewißen, von ihren bösen maximen und von der verderbten Sittlichkeit. Viele Menschen laßen sich von Irrthümern einnehmen, nicht aus Blendung des Verstandes, sondern bloß aus einer inneren Neigung /zu Irrthümern.

Unser Autor unterscheidet das naturale und acquirirte Gewißen. Alles Gewißen ist natürlich, aber man kann sich gewiße Dinge zu Grundsäzzen machen die nicht natürlich sind. Das ganze Gewißen ist nichts acquirirtes, sondern ein natürliches. Wenn das Gewißen nichts natürliches wäre, so würden wir wenn wir unter wilde Leute kämen, nicht sehen können ob sie gut oder böse seyn (handeln). Das Gewißen ist natürlich, aber die Aufmerksamkeit auf die Urtheile deßelben muß man sich erwerben. Das Gewißen kann antecedens und consequens seyn. Der Mensch kann gewißenhaft genannt werden, den das Gewißen hinterher plagt commißo scelere, und wenn er es hat wollen thun, so hat es ihn davon abgehalten. Bey diesem Menschen ist also das antecedente und commitante Gewißen schwach; aber das consequente stark. Wir können aber auch ein schlechtes antecedentes Gewißen haben, aber ein starkes concomitantes, wenn man nemlich ad rem kommt, so wacht das Gewißen auf. Der Mangel antecedentis Conscientiae kann einen gewißenlosen Menschen nicht machen, / der Mangel aber concomitantis macht gewißenlos. Indeßen hat doch der, der kein comitantes Gewißen hat, ein consequentes. Die Vorwürfe des Gewißens sind entweder pragmatisch nach Regeln der Klugheit, oder moralisch secundum regulas moralitatis. Conscientia est vel laxa vel angusta. Laxa ist es, wenn es sozusagen alles durchpassiren läßt, ohne es zu critisiren. Wenn das Gesezz nachsichtlich ist, und der Mensch eine moralische Schwäche hat, denn ist es conscientia laxa. Wenn aber das Gesezz in exceßu fehlet, wenn es unter das unerlaubte auch das erlaubte einschließet, denn ists conscientia angusta. Ein sehr weitläuftiges Gewißen ist so viel als gar kein Gewißen, und ist eine Gewißenlosigkeit, eine Sophisterey. —

Die Aengstlichkeit des Gewißens macht daß wir uns fürchten, dem Gewißen etwas zuzustehen ob wir gleich nicht einmahl wißen, ob es

wieder daßelbe ist. Die Gewißensbiße sind zweyerley. Die Verurtheilung und die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ist, wo mein Gewißen von der Schuld frey gesprochen wird. Die Verdammung hingegen / 187 ist die Imputation der Schuld. Hierauf folget auch die execution und 5 das ist die Gewißensquaal. Die Lossprechung von aller Schuld ist ein Beyfall des Gewißens, den wir die Zufriedenheit nennen, welche den Zuspruch der Belohnung bey sich führet, und dies ist das tröstende Gewißen.

Casus conscientiae. Das Gewißen ist ein forum internum, daher 10 nennet man in iure einen solchen casum punctum iuris. Hier ist eine Quaestion ob das Gewißen einer Scharfsinnigkeit bedarf, die über die Kenntniß der gewöhnlichen Rechte hinausgehet, um auszumachen was Recht oder Unrecht sey, und dergleichen Fälle werden coram foro interno Casus conscientiae genannt. Die Casus conscientiae morales 15 sind sehr gut das Gewißen zu überzeugen und zu vermehren. Es liegt uns sehr viel daran diese casus conscientiae durchzustudiren, damit wir data occasione wißen was zu thun sey. Das Urtheil des Gewißens ist entweder probable oder sicher. Unser Gewißen kann sicher oder dialectisch seyn, wenn wir nach Wahrscheinlichkeit urtheilen. Ich 20 handele nach / Wahrscheinlichkeit, wenn ich gewiß bin daß es erlaubt 188 ist, aber ungewiß ob ichs zu thun verbunden bin. Was bloß wahrscheinlich ist, wovon die Befugniß nicht gewiß ist, das ist auch nicht erlaubt zu thun. Nach einem probablen Gesezze kann man nicht verfahren.

25 Nach unserer Verbindlichkeit zu handeln ist nur eine Wahrscheinlichkeit von nöten. Die Gewißenlosigkeit bestehet auch darinn, wenn man etwas der Wahrscheinlichkeit nach annimmt. Der allerheftigste Fall ist der, wenn man der Moralitaet entgegen zu handeln scheinet (wagt). Gesezzt ich wollte eine Handlung unterlaßen, davon ich nur 30 einen wahrscheinlichen Grund habe: denn wage ich der Pflicht entgegen zu handeln, die bloß wahrscheinlich ist, also schon zur Verbindlichkeit hinreichend. Wenn das gute eine bloße Wahrscheinlichkeit ist, denn ist es hinreichend uns abzuhalten.

Man unterscheidet ferner das micrologische und exacte Gewißen. 35 Micrologisch / ist das Gewißen, wenn es in Ansehung deßen, was nicht 189 moralisch ist, pünctlich ist.

Denn eine moralische Kleinigkeit giebt es nicht, nur ein analogon davon. Indeßen giebt es dergleichen in Ansehung deßen, was die Menschen zu ihrer Religion als Sazzungen hinzu sezzen, das als Mittel

zur Andacht und Gottesfurcht dienet. Von dieser Art sind die observanzen, welches Befolgungen der statuten sind. Die Befolgung des Gesezzes ist aber die Tugend. — Was aber nicht zur Moralitaet gehöret, das gehöret auch nicht als ein Stück zur Religion. Wohl aber als ein Mittel. Wenn der Mensch dieses unterläßt, so macht er sich Vorwürfe die pragmatisch seyn, einen Vorwurf des Gewißens aber kann er sich nicht machen. Die Observanzen sind zufällig und willkührlich. Scrupulositas conscientiae ist eine Art von Micrologie da der 190 Mensch immer Neigung hat sich Vorwürfe zu machen, sie herrscht besonders in der Religion.

Latitudinarius ist, der keine exactitudi/nem pietatis atque moralis erfordert, und dies ist der Latitudinarius in Ansehung der Religion, in Ansehung der Moral aber ist Latitudinarius der, der die Pforten zum Himmel so weit macht, daß er auch die unmoralischen Handlungen durchläßt. Das zarte Gewißen ist das, welches auf keine Weise Handlungen, welche eine Uebertretung der Sittlichkeit zu seyn scheinen, durchläßt, ohne daß er sie dem Richter übergiebet. Die Eigenliebe ist der exceßus in der Selbstschäzzung. Die Selbstschäzzung und Eigenliebe sind von einander unterschieden. Die Selbstschäzzung ist das Urtheil über seinen eigenen Werth. Die Eigenliebe ist die Liebe des Wohlwollens gegen sich selbst. Die Selbstschäzzung besteht in dem Urtheil wie viel man in seinen eigenen Augen werth ist. Man muß sich nach seinem eigenen Maaß vergleichen, und nicht nach andern Menschen; denn dies ist eine comparative Schäzzung und die hat nicht ein sicheres Maaß. Die Liebe des Wohlgefallens und die Selbstschäz- 191 zung / schäzt nicht alle Menschen zu ihrem Vortheil. Die Eigenliebe trifft nicht das Wohlgefallen sondern das Wohlwollen; sie geht auf den Wunsch, den man thut in Ansehung seiner Glückseeligkeit. Die Liebe zu der Höchsten Glückseeligkeit und also die Liebe zu sich selbst ist ganz richtig. Sich selbst aber lieben mit Ausschließung anderer macht die Selbstliebe fehlerhaft, weil ich alsdenn gleichgültig in Ansehung der Glückseeligkeit anderer bin. Man nennt den Eigendünkel den Egoismum und die Eigenliebe den Solipsismum moralem. Die Selbstschäzzung über sein Verhältniß zu den moralischen Gesezzen ist der Egoismus moralis. Unter dem Worte Philautie verstehe ich nicht die Eigenliebe auch mit Ausschließung anderer, sondern den Eigendünkel, wenn man einschmeichelnd ist und zugleich andern wohlgefällt. Die Philautie unterscheidet sich von der Eigenliebe nur darinn, daß sie das Wohlgefallen an sich selbst, dahingegen das eigen-

liebige, andern zu gefallen. Diejenigen die die Philautie haben, die schmeicheln sich allenthalben ein und werden wohlgefällig. Die ausschließende Selbstliebe ist die Eigenliebe. / Sie hat zwey Stücke 1.) Ehre und 2.) Nuzzen. Das erste ist die Eitelkeit und das lezte der Eigennuz.

Die moralische Vernachläßigung. Der Mensch der sich selbst vernachläßiget, der hat keine böse Absicht, sondern wenn er einmahl gut ist, so denkt er, er wird es immer bleiben.

Die Herrschaft über sich selbst. Sie ist die Bedingung unter der wir alle Pflichten erfüllen können. Sie ist entweder practisch oder moralisch. Im practischen Verstande heißt sie das Vermögen, seinen Zustand des Verstandes seiner freyen Willkühr zu unterwerfen. Die moralische Herrschaft ist das Vermögen, alle Bewegungen seines Willens der vernünftigen Willkühr zu unterwerfen. Die vernünftige Willkühr ist die Willkühr nach moralischen Gesezzen. Die Herrschaft über sich selbst beruhet darauf, daß wir uns unter die Obermacht der freyen Willkühr sezzen. Das Vermögen aber über die gesammte Sittlichkeit Meister zu seyn ist die Herrschaft über sich selbst. Der größte grad der Beförderung der Sittlichkeit bestehet in der Herrschaft über / sich selbst. Diese Herrschaft über sich selbst bestehet darinn, daß der Mensch die Versuche etwas zu seinem Vortheil zu thun und also den Eigennuz überwindet. Wenn wir dieses aus dem principio moralitatis der Herrschaft erwägen wollen: so muß dieses eine Unterwerfung unter die Regel seyn. Nach Regeln der Moral über sich zu gebieten, ist die Oberherrschaft über sich selbst. Die Vernunft ist die administration unserer Neigungen.

Die Vollkommenheit des Menschen aber besteht darinn, daß die Vernunft nicht nur die administration sondern das Imperium über die Neigungen habe. Unser Verstand und Vernunft haben außer dem Vermögen der Speculation noch eine Erkenntniß, welche die energie ist. Sie bestehet darinn daß sie eine Kraft hat, die Willkühr zu bewegen id est sie hat die Triebfedern zu lenken. ZE. Wir können zwar ein Vergnügen an der Tugend haben, wir haben aber keinen Trieb dazu, sie hat also in Ansehung unserer keinen Reiz. — Verstand und Vernunft können beyde zugleich die Kraft der Triebfeder haben, sie können die Herrschaft über das / Menschliche Gemüth ausüben. Der Verstand muß also auch eine potestatem executoriam haben, nicht bloß eine potestatem legislatoriam. Diese Kraft entspringt aus fremden Triebfedern die nicht in der Sinnlichkeit liegen. Je reiner die Tugend

der Sinnlichkeit vorgestellt wird, je mehr sie von andern Triebfedern separirt wird, desto reiner stellen wir sie uns auch vor.

Von den Pflichten gegen die Seele und verschiedenen Kräften des menschlichen Gemüths.

Die ganze Pflicht gegen meine Seele ist diejenige die mir befiehlt 5 sie nicht zu verwahrlosen, oder sie befiehlt die Beobachtung des Zustandes einer gesunden Seele. Wache über deine Vernunft und Verstand, daß er nicht wider die Sittlichkeit handle, wache über dein Begehrungs Vermögen, über den Instinct und über die Leidenschaft. Bemühe dich, daß alle deine Gemüths Kräfte so beschaffen seyn, daß 10 sie der Moral proportionirt seyn, am meisten aber, daß sie ihr nicht 195 zuwieder sind. Die Gesundheit der Seele / und des Körpers gehört zur natürlichen Bestimmung, weil diese zu erhalten alle Menschen verbunden sind: Sit mens sana in sano corpore. Das ist alles was hier gesagt werden soll. Das ist die größte practische Vollkommenheit. 15 Pathologisch ist sie, wenn sie in Trieben und mechanisch wenn sie in Gesezzen der Bewegung bestehet. Das oberste Gesezz ist: Suche alle deine Gemüths Kräfte, Eigenschaften und Fähigkeiten der Macht der freyen Willkühr zu unterwerfen. Suche eine hohe Gewalt deiner Willkühr zu verschaffen, daß du ihr jeden Zustand unterwerfen kannst. 20 Bemühe dich alle Eigenschaften des Gemüths, alle Antriebe Neigungen und die Quellen des Gemüths so zu modificiren, daß sie das Vermögen ins uns excoliren, durch freye Willkühr über die Menschliche Seele zu disponiren; dies ist die Pflicht gegen unsere Seele. Die Vollkommenheit bedeutet die Vollständigkeit einer Sache, sie ist aber noch nicht die 25 bonitaet einer Sache. Zu den Vollkommenheiten gehören Talente. diese machen aber auch noch nicht die bonitaet aus, und hier in der 196 Ethic ist nicht / die Rede von der Vollkommenheit, sondern wie wir unsere bonitaet vergrößern sollen, nicht wie wir erweiterte Begriffe bekommen und zu Wißenschaften gelangen sollen, dieses gehört alles 30 zur Vollkommenheit, wo man zu beliebigen Zwekken zu gelangen sucht und nicht zu der bonitaet. Denn würde alles, was zur Vollkommenheit des Menschen gehört, zu der Pflicht gegen sich selbst gehören, so würde diese keine Grenzen haben. Der gesunde Verstand und Vernunft machen die bonitaet aus. Die Vollkommenheit, die zu der 35 Menschheit überhaupt gehört, gehört auch zu der Pflicht gegen uns selbst. Eine nothwendige Bedingung des Menschen ist der gesunde

Verstand, aber nicht, daß er gelehrt sey. Er besteht in der Kenntniß ratione der Pflicht, die sich nicht auf fremde Aussprüche gründet, sondern die ich selbst einsehen kann. Wenn die Gemüths Kräfte ihre Vorstellungen der freyen Willkühr entziehen, so sind diese Vorstel-
5 lungen der Moralitaet entgegen.

Wohlgefallen und Mißfallen bedeuten nur die Lust und Unlust in unserm Zustande. Das Wohlgefallen und Mißfallen am Gegenstande ist die objective Lust. Die subjective Lust ist aber das Wohlbe/finden. 197 Die objective Lust ist das Wohlgefallen im Urtheil. Das Wohlgefallen
10 ist entweder das Wohlgefallen der Beurtheilung oder des Wohlbefindens. Das lezte kann man ein Gefühl nennen. Hab ich ein objectives Wohlgefallen: so nenne ich es den Geschmack, ein subjectives aber das Gefühl. Beym Gefühl bin ich nicht gleichgültig. Beym Urtheil kann ich es aber seyn. Den Geschmack zu cultiviren und das
15 Gefühl zu verringern, ist in Ansehung der Moralitaet gut. Je mehr wir suchen unabhängig vom Gefühl zu seyn, desto mehr sind wir Meister unsers Wohlgefallens. Alle Verfeinerungen des Geschmacks dienen dazu, um das Gemüth selbst dadurch zu verfeinern.

Das Begehrungs-Vermögen

20 Je mehr der Mensch angefeuert werden kann, je mehr seine Gefühle vom Gegenstande afficiret werden, desto weniger ist er frey. Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten gehören zur Sinnlichkeit. Damit aber unser Verstand Gewalt habe, so müßen wir alle Kraft der Sinnlichkeit und der Triebfeder benehmen. — Alle affecten und Leiden-
25 schaften sind der Moralitaet entgegen. Alle unsere Gefühle müßen wir schwächen, daß sie nicht zur Leidenschaft / werden. Das Haupt-Ver- 198 fahren unsers Verstandes besteht darinn, daß wir den Werth eines Dinges im Verhältniß aufs ganze betrachten. Hier gehet der Verstand vom allgemeinen aufs besondere. Wir können die Größe der Dinge
30 nicht absolut bestimmen, sondern durchs Verhältniß und zwar zum ganzen. Es ist also der Vernunft zuwieder:

1. Den Werth der Annehmlichkeit durch Verhältniße nur zu einem Gefühl zu schäzzen.

2. Den Werth des Gegenstandes der Begierden durchs Verhältniß
35 zu einer Neigung zu vergleichen, sondern es muß durchs Verhältniß zu der Summe aller Neigungen geschehen.

Wir mögen in Ansehung des practischen das Gefühl von den Begierden unterscheiden. Die Gefühle und Neigungen sind natürlich,

und insofern sie natürlich sind, so können wir sie nicht tadeln, sie sind alsdenn gut. Ein Gefühl kann ein affect, und eine Neigung eine Leidenschaft werden. Affecten gehören zum Gefühl, und die Leidenschaften zu den Neigungen. Der Grad der Empfindung der / Gegenstände, der uns unvermögend macht unsern Zustand mit dem gesammten Gefühl zu schäzzen, ist ein Affect und der Grad der Neigungen, welcher uns unvermögend macht, die Gegenstände mit den gesammten Neigungen zu erwägen, ist eine Leidenschaft. Wenn der Gegenstand unser Gefühl afficirt, daß wir es nicht mit dem gesammten Gefühl vergleichen können, dann erregt er in uns einen Affect. Zu den Affecten gehört Furcht, Liebe, Freude etc.: Wir können in Affect versezzet werden über das was unsere Eitelkeit beleidiget, und dies Gefühl ist ganz natürlich, welches die Kränkung der Eitelkeit betrifft. Hieraus entstehet ein Unwille, und wenn man in den Unmuth geräth, wo man nicht mehr Meister über sich ist, so ist dieses der Zorn. Der ausgelaßene Affect ist der, der den Grad hat, daß das Gefühl sich selbst wiederstreitet. Die Ausgelaßenheit findet sich auch bey der Freude.

Neigungen sind natürlich und ihre Befriedigungen auch. Die Neigungen können auch ihre / Grade haben. Der Grad der Neigung der uns unvermögend macht, dieselbe mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist eine Leidenschaft. Hier ist eine Frage: Ob die Affecten und Leidenschaften mit der Weißheit übereinstimmen? Die Stoici sagten, daß Affecten und Leidenschaften gerade der Weißheit entgegen wären, und daß man sie ausrotten müßte, um weise zu werden (man nennt diese Lehre die Apathie, Befreyung von den Leidenschaften). Man hält dafür, die Natur habe Affecten und Leidenschaften in uns gelegt, da sie uns doch nicht Affecten und Leidenschaften, sondern Gefühl und Neigungen gegeben hat. Daß aber das Gefühl bis zum Affect steiget, das kommt von der Disposition des Subjects, und daß die Neigung eine Leidenschaft wird, kommt von der blinden Sinnlichkeit der Menschen, die sich nicht selbst regieren können. Eine zügellose Begierde wird alsdann eine Leidenschaft. Unsere Gefühle erfordern das Mittelmaaß, damit wir Meister von uns selbst werden können. — Das Gefühl des Schmerzes ist natürlich, aber das Maaß, wo ein Mensch nicht / mehr ein Meister über sich ist, ist nicht natürlich. Die Neigung zu irgend einem g u t e n ist von Natur gegeben, aber alle diese müßen so zurückgehalten werden, daß die Sinnlichkeit noch immer die Oberherrschaft des Verstandes empfindet. Neigungen

bedürffen eine Regierung und Gewalt. Selbst die Freude erfordert eine Mäßigkeit, denn eine ausgelaßene Freude hinterläßt Schwermuth. Das Mittelmaaß muß also immer beobachtet werden: In Ansehung der Gefühle und Leidenschaften ist immer eine Herrschaft und Gewalt nöthig. Eben darinn bestehet *die Natur der Leidenschaft*, daß sie die Gewalt hat, vermöge welcher sie die Obergewalt des Verstandes und der Vernunft überwiegt. Ein Gefühl wird ein affect, wenn etwas uns unvermögend macht, das Gefühl aus der Vergleichung mit andern zu schäzzen. Wenn eine Schäzzung so geschiehet, daß sie vom allgemeinen aufs besondere gehet, dies ist eine Schäzzung der Vernunft. — Wir haben Gefühle die in vielen Stükken bis zu den Affecten gehen, auch einen solchen Hang zu den Leidenschaften. Die Affecten und Leidenschaften / hat uns die Natur nicht eingelegt. Die Natur hat in uns einen Hang gelegt, aber nicht das was aus einem Hang entspringt. Wir handeln ganz wieder die Vernunft, wenn wir die Gefühle bis zu den Affecten steigen laßen, weil sie dadurch die Oberherrschaft der Vernunft abschütteln. — Der Hang zu den affecten ist unserer Freyheit überlaßen: Die Natur hat uns auch einen solchen Hang zu den Leidenschaften gegeben, der so groß ist, daß wir ihm nicht leichtlich wiederstehen können. Gewiße Neigungen sind so beschaffen, daß sie ohne Bestrebung der obern Kräfte des Verstandes wirklich Leidenschaften werden, aber wir sind nicht verbunden, die Neigungen Leidenschaften werden zu laßen. Die Natur hat den Menschen mit solchen Neigungen und Hang ausgerüstet, daß er, wenn er nicht die Vernunft besäße, durch diese auf eine thierische Art würde beherrschet werden. Dies ist aber nicht ein Befehl der Natur, daß die Neigungen Leidenschaften werden sollen, denn darum hat sie uns eine Vernunft gegeben. — Die Neigungen aber müßen immer erhalten werden, aber nur in dem Maaß, daß sie der Vernunft und deren Gesezz/gebung Gehör geben.

Andre sagen, daß die Affecten und Leidenschaften viel gutes in der Welt stiften können; das gute aber, das aus den Affecten und Leidenschaften entspringt, ist mit der Blindheit zu vergleichen, da ich bloß durch den Zufall erlange was mir zuträglich ist: Affecten und Leidenschaften sind dem Menschen als einem vernünftigen Wesen entgegen gesezt, obgleich sie der Thierheit vollkommen gemäß sind — können wir uns den Affecten und Leidenschaften überlaßen, wenn der Gegenstand von der Vernunft gebilliget wird? Die Affecten kann sie zwar billigen, aber nicht die Form, und also ist die Art wie wir unsere

Affecten auf die Gegenstände richten sollen der Vernunft wiedrig. Wenn die Neigung zum guten bis zur Leidenschaft gestiegen ist, so ist dieses eine Enthusiasterey. Die Leidenschaft als Leidenschaft betrachtet ist blind, und bringt Verwirrung bey den Menschen. Sie sind eine Art von Fieber Hizze und kurzer Raserey, und ist zwischen 5 ihnen und der Raserey kein Unterschied, als daß man sich von ersterer eher recolligiret.

Ein Mensch kann nicht mehr nach Vernunft handeln, so bald er in 204 Leidenschaften und Affecten ist. / Die Leidenschaften und Affecten sind also sowohl der Klugheit als der Sittlichkeit entgegen. Die 10 Neigung kann ernsthaft und groß seyn, ohne daß sie eine Leidenschaft ist. Man pflegt auch zu sagen, daß die Leidenschaft eine Neigung ist, worüber der Verstand nicht mehr Herrschaft hat, und die Affecten sind die Empfindungen, worüber die Vernunft die Gewalt und Macht des Urtheils verliehrt. Eine jede Beurtheilung gehet vom allgemeinen 15 aufs besondere.

Der practische Gebrauch der Vernunft besteht darinn daß ich nach der Schäzzung des ganzen den Werth eines Theils bestimme. Solange wir noch bey gewißen Gefühlen und Neigungen im Stande seyn, nach der Summe der Neigungen eine jede zu bestimmen, dann stehet noch 20 die Sinnlichkeit unter der Vernunft. Wenn wir aber die Neigungen und Empfindungen als separat von andern finden, daß wir dadurch unvermögend werden, sie mit der Summe aller Neigungen und Empfindungen zu vergleichen, dann sind diese Empfindungen Affecten und Leidenschaften. 25

Von den Maximen

205 Wir können auf zweyfache Weise handeln / entweder nach Maximen oder nach Stimulis. Ein Mensch der den Armen gutes thut, der thut eine Handlung die unter den moralischen Gesezzen stehet. Er thut solches aus Gütigkeit und also aus Antrieb. Wir können also auch 30 nach Antrieben handeln, welche aber von den moralischen motiven sehr unterschieden sind. — Maximen sind subjective Grundsäzze der Regeln unserer Handlungen, sie unterscheiden sich von den Gesezzen, denn diese sind objectiv. Gesezze sind objective Regeln von dem was man thun soll. Diejenige Maximen sind gut, die den objectiven Ge- 35 sezzen gemäß sind. Die Handlung nach Maximen ist eine Handlung sofern sie unter subjectiven Gesezzen stehet, id est, die man sich selbst

gewählt hat. Daß ein Mensch nicht nach Maximen handelt, macht es, daß wir ihn für böse halten. Der handelt nur böse, der nach bösen, und der handelt gut, der nach guten maximen handelt. Der Mensch der sich zur Grund Regel gemacht hat, die Lügen zu gebrauchen, 5 weil sie ihm Vortheil bringen; der da glaubt, sein Freund, dem ein großer Vortheil auf dem Wege ist, thue nichts als ihm einen Streich zu spielen, der hat / sich Maximen der Boßheit gemacht. 206 Er handelt böse, weil er nach bösen Maximen handelt. Bey einigen Menschen geschieht das böse als eine exception der guten Regel, 10 und bey andern nach wirklich bösen Grund Regeln. Der Mensch der nach Antrieben handelt, der handelt nicht nach Maximen. Er kann zwar die Regel im Kopfe haben, er hat doch aber nicht die Maxime im Herzen. — Die Menschen sind also oft nicht so böse als sie es zu seyn scheinen, und eben so sind sie auch nicht 15 allemahl so gut als sie es scheinen. Denn im ersten Fall haben sie sich nicht allemahl so böse maximen vorgesezt, sondern sie können nur allemahl nicht den Versuchungen wiederstehen, im lezten Fall aber rühren ihre mehreste Handlungen nicht aus Maximen, sondern nur aus Antrieben, alsdann sind sie entweder Fehllos, Faul oder auch Furcht- 20 sam. — Ein Mensch, der aus Mitleiden etwas thut, der scheint etwas nach moralischen Gesezzen zu thun. Das Mitleiden ist der Eindruck eines sympathetischen Gefühls.

/ Von der Selbstüberwindung 207

Bey der Herrschaft seiner Selbst muß man

25 1. in seiner Faßung bleiben

2. in der Selbstbeherrschung.

Die Faßung seiner Selbst ist, wenn man in Ansehung des Gefühls aus dem Zustand der Zufriedenheit sich nicht bringen läßt. Bey der Herrschaft giebt es Empörungen, es giebt Neigungen die oft rebelliren. 30 Die Neigungen haben die Sophisterey zur Seite. und wenn viele Neigungen zusammenkommen, so machen sie ein complott wieder die Vernunft.

Das ist nicht ein Held der sich selbst überwindet, sondern der mit sich selbst nicht kämpfen läßt. Wir müßen nicht darauf sehen, wie wir 35 unsere Leidenschaften überwinden sollen, sondern wie wir sie noch in ihrem Keime erstikken können.

Von den Pflichten gegen sich selbst ratione des Körpers

Wie können wir über unser Leben disponiren ? id est es erhalten ? oder es aufheben wie wir wollen ? Hier ist die Frage vom Selbstmord. 208 Das Recht in Ansehung unserer selbst ist sehr restrin/giret. Wir kön- 5 nen zwar über unsern Zustand, aber nicht über unsere Person disponiren, denn dies ist die Sünde wieder sich selbst, sich selbst Willkührlich das Leben zu nehmen. Der Werth der Person ist der Grund der ganzen Moralitaet, und die Schäzzung der Menschen Glückseelig (Glücklich) zu leben macht noch keinen Werth der Person aus, denn das was den 10 Werth der Person ausmacht, ist der größte moralische Werth. Alle unsere Handlungen müßen dazu dienen, den Werth der Person in der Menschheit zu erhalten. Der Gebrauch der freyen Willkühr wieder die Person und ihr Daseyn, wieder ihre wesentliche Zwekke, das ist der Gebrauch der Willkühr wieder sich selbst, und der wiederstreitet den 15 moralischen Gesezzen. Sobald der Mensch den Antrieben nachgiebt, so entehrt er die Menschheit in seiner eigenen Person.

Wir können das Ziel des Lebens auf zweyfache Weise bestimmen. 1. Durchs Schicksal 2. durch Moralitaet. Moralisch ist mein Leben bestimmt, wenn es durch nichts anders als durch Niederträchtigkeit 20 209 kann erhalten werden. — Weil die Liebe / zum Leben so groß ist, daß um ihretwillen auch Pflichten übertreten werden, so kann kein Bürgerliches Gesezz so beschaffen seyn, daß es die Erhaltung des Lebens aufzugeben befiehlt, um eine Pflicht zu erfüllen. Die Befugniß unser Leben zu erhalten, ist sehr eingeschränkt. Die Ursache davon ist, weil 25 auch viele Dinge größer sind als das Leben. Die öftern Vorstellungen von der Kürze des Lebens sind das, was auf besondere Weise in unsern Empfindungen wirkt, das die Wollust moderiret, die Schwermuth und Traurigkeit des Lebens mildert. Allem Uebel können wir nicht anders vorbeugen, als mit der Vorstellung, daß es nicht lange dauret, denn 30 diese benimmt ihnen den Stachel. Der Tod kann nicht angesehen werden als ein großes Uebel. Da das Leben also ein weit größeres Uebel ist, so sehen wir, daß die Befugniß des Lebens nicht sehr wichtig ist, außer: sezz du dein Leben als ein rechtschaffener Mann fort, so bist du nun deßelben würdig. 35

Ich bin nicht befugt mein Leben zu erhalten, wenn ich durch niederträchtige Handlungen mich deßen unwürdig mache. Ich hebe dadurch 210 /die gute Ordnung der Sittlichkeit auf. — Der Mensch schändet sich

auf solche Art selbst, und diese Handlung ist nicht nur tadelhaft, sondern auch zugleich verabscheuungswürdig und schändlich. Der Selbstmord macht also den Menschen zum Scheusal. Ueberhaupt alle Pflichten gegen sich selbst sind so beschaffen, daß wenn ein Mensch sie
5 übertritt, er dadurch nicht nur verwerflich, sondern auch nichtswürdig und abscheulich wird. Nun ist aber nichts verächtlicher, als wenn sich ein Mensch zum Aas macht, kein Unglück des Lebens, keine Versuchung kann so groß seyn, daß sie einen Menschen bewegen sollte an sich gewaltsamer Weise die Hand zu legen.

10 Die Sittliche Vollkommenheit besteht nicht in der Glückseeligkeit, sondern in der Würdigkeit glücklich zu seyn. — Ein Mensch der sich willkührlich aus der Welt expediret, der stiehlt sich sozusagen aus der Welt heraus, denn das Schicksal fordert ihn noch nicht ab. Er thut einen gewaltigen Eingriff in das Meisterstück des großen Werck
15 Meisters, / welches doch nicht einen einzigen Theil hat, der nicht seinen 211 besondern Zwekk hätte. — Die freye Willkühr die uns über die Thierheit erhebt, und uns der Gottheit nähert, kann uns nicht so zu thun zwingen, wenn wir einmahl entschloßen sind, das Gegentheil zu thun. Diese Freyheit ist doch aber auch die Quelle der enormsten und
20 abscheulichsten Vergehungen, mit dieser Freyheit müßen wir also behutsam umgehen. Ein Thier bringt sich nicht willkührlich um, weil es keine Freyheit hat.

Die alten Philosophen, die Stoiker, waren im Selbst Morde sehr verwickelt, welche sagten: wenn ich nicht anständig mein Leben führen
25 kann, so habe ich ja die Freyheit mir daßelbe zu nehmen. Hier steckt zwar ein großer Muth, man hat doch aber gefunden, daß alle Mörder bey der Handlung voll Wahn, Verzweiflung und Verrükkung des Gemüths sind. Aus der Stöhrung des Gemüths kann also diese abscheuliche Entschloßenheit auch entstehen. Hiebey kann zwar Muth seyn;
30 dieser Muth aber ist sehr übel angebracht. Sie haben eine Verwegenheit dabey, welche bald entschieden / wird. Ein Muth muß aber dauer- 212 haft seyn, das zeigt nur allein einen heroismum, wenn ich eine auf Grundsäzzen beruhende Standhaftigkeit habe.

Das Leben ist aber doch auch nicht eine Sache von der größten
35 Wichtigkeit, denn es sind einige Annehmlichkeiten, deren Verlust empfindlicher ist als die Beraubung des Lebens.

Diese Pflichten gegen sich selbst sind die strengsten moralischen Pflichten. Das Lebens Ende kann, wie schon oben gesagt, entweder moralisch oder physicalisch bestimmt werden. Moralisch wird es be-

stimmt, wenn ich zu den moralischen Handlungen unfähig bin, oder wenn ich nicht als ein ehrlicher Mann mein Leben führen kann. Physicalisch aber, wenn es das Schicksal durch die Natur bestimmt; der casus neceßitans muß gar nicht angenommen werden, ob er gleich in sensu iuridico erlaubt ist, denn solche Fälle sind unbestimmt. Die 5 weichliche Annehmlichkeit im Leben und die feige Furchtsamkeit vor dem Tode zeigt eine sehr kleinmüthige Seele an.

213 Die Stoiker sagten: daß es zum Vorrecht des Wei/sen gehöre, daß der aus Ueberlegung aus der Welt gehen und also Meister über sein Schicksal seyn könne, wenn er nicht seinem Charakter gemäß ein 10 Leben führen kann. Moralische Libertins nennt man diejenigen, welche von allen moralischen Regeln und Zwange frey zu seyn glauben.

Unter allen Vermögen der Kräfte der Natur ist nichts schädlicher als die Freyheit. Sie ist zwar dasjenige, was uns über die Thierheit erhebt; sie ist aber auch die Quelle alles Uebels. 15

Der Selbst Mord war in den alten Zeiten im großen Ansehen. Wenn die Römischen Kayser jemanden umbringen laßen wollten, und ihm noch die lezte Ehre und Wohlthat erzeigten, so erlaubten sie ihm, daß er sich selbst umbringen könnte, auf welche Art es auch seyn mochte. Sie sahen darin einen Heroismum. Das Wesentliche der Moralitaet ist 20 die allgemeine Gültigkeit der Gesezze, weil sie von allen und jeden Gesichts Punkten klug sind und wohlgefallen. Dem Cato giebt man Schuld, daß seine große Tugend der Patriotismus und nicht das allge-
214 meine Recht der Menschen / sey. Er wählte sich einen Tod, aber nicht Heldenmäßig. 25

Jezt kommen wir an eine Pflicht, welche der Mensch in Ansehung des Zustandes seines Leibes zu beobachten hat, und dies ist die Gesundheit. Ein vorübergehendes Hinderniß des Zustandes der Menschen ist nur ein Zufall, ein dauerndes Hinderniß aber ist eine Krankheit. Ein gewißes Merkmal der Gesundheit ist ein Trieb zur Thätigkeit, der aus 30 einer gewißen Laune entspringt, oder wenn wir uns munter und wacker befinden. Die Pflicht: sorge für unsere Gesundheit zu tragen, ist moralisch und die Vernachläßigung der Sorgfalt der Gesundheit gewißer Vortheile wegen oder die Verwahrlosung des Lebens, um eines Genußes wegen, kann nicht moralisch gerechtfertiget werden. — 35

Wir können

1. Eine bedenkliche Sorge und
2. Eine Vorsorge für unsere Gesundheit tragen.

Derjenige der da Uebel fürchtet, wo keine sind, der ist besorget. Derjenige aber, der den Fall verhütet, wo sein Zustand einen Nachtheil leiden könnte, der trägt Vorsorge. Kein Mensch wird durch Kunst hervor/bringen, daß sein Magen gut verdauen soll, denn unser 215
5 Körper hat schon seine gehörige Funktion, wir müßen ihn nur so pflegen wie wir es schuldig sind. Die größte Sorge ist also die Natur nur in ihrem Laufe zu erhalten. Die Mäßigkeit ist ein Haupt Umstand zur Gesundheit. Die Grenzen die in Ansehung der Moral der Mäßigkeit gesezt sind, sind: der Mensch muß seinen Thierischen Trieben nicht
10 nachhängen, er muß nach reflexionen beurtheilen, was er genießen soll, und was er entbehren kann. Alles das wodurch wir unsere Neigungen verwildern laßen, erniedriget den Menschen und seine obern Kräfte. Unter allen Unmäßigkeiten ist am meisten der Moral entgegen: ein starckes Getränke. Wenn es in Ansehung der Quantitaet
15 geschiehet, so verhält sich hier der Mensch als ein Thier. In Ansehung der Qualitaet kann es geschehen, wenn der Mensch gelockt wird durch Geschmack über seine Mäßigkeit zu gehen. Ein Mensch, der sehr leckerhaft ist, der die Tafel als einen Gegenstand aller seiner Beschäftigung ansiehet, der zeigt eine Eigenschaft, die etwas niederträchtiges
20 und verabscheuungswürdiges bey sich führet. Das viele / Eßen macht 216 die Gemüthskräfte stumpfer als das viele Trincken. Wenn der Trunck in den Gränzen bleibt, daß er nicht zur Versoffenheit ausschlägt: so führet er noch mehr etwas geselliges bey sich als das viele Eßen. Wir müßen das Maaß erhalten in welchem die Munterkeit des Geistes und
25 die Verstandes Kraft in ihrer Faßung bleibt. Die versoffenen Leute sind sehr niederträchtig, denn der Mensch ziehet im Stande der Trunckenheit seine Menschheit aus. Der Grad des Gebrauchs des Trinckens macht den Menschen gute Laune, gesprächig und gesellig. In dem Getränke ist ein großer Unterschied. Das Bier bringt etwas
30 schweres bey der Trunckenheit. Der Brandtwein ist ein Geselle der Einsamkeit. Der Wein macht aufgelegt zu Gesellschaften und fröhlich. Diejenige Menschen welche Geheimniße zu verbergen haben, hüten sich sehr vor Getrancke. Von der Art ist das Frauenzimmer das sich beständig vor dem Getränck reserviret; weil sie im Zustande der Trun-
35 kenheit den Wächter / der Keuschheit von seiner Schildwache ab- 217 gehen läßt, und sich allen Wollüsten und Leidenschaften überläßt. Unser Autor redet ferner von der disciplin des Körpers. Es sind aber Grillen, nach welchen man glaubt, daß man in Ansehung des Körpers moralische disciplin anstellen sollte, um die Leidenschaften und nach

und nach Neigungen zu erstikken. Diese disciplin des Körpers ist eine Schwärmerey, verkehrt und phantastisch. Die Sorgfalt für die Kleidung ist nicht moralisch. — Nun kommen wir auf die Sorge in Ansehung der occupation und Muße. Beschäftigungen und Geschäfte sind unterschieden. Man kann in einer Muße beschäftiget seyn, wo man aber 5 keine Absicht hat. Dieses ist also, wo man keinen nothwendigen Zwekk hat. Wir können aber auch Geschäfte haben, wo gewiße Zwekke nothwendig seyn. Dieses ist ein Geschäfte — das erste aber ist eine Beschäftigung. Wenn sich ein Mensch nach Belieben aus Langeweile beschäftigen will, so wird ihm dieses bald verdrießlich seyn; bey den 10 218 Geschäften hat er aber einen nothwendigen Zweck, er hat / dabey immer Intereße, und dieß muß ihn auch zu den Geschäften antreiben, es unterhält auch den Geist. — Daß der Mensch durch die Langeweile gequält wird, kommt daher, weil er immer ein Geschäfte erfordert und handeln will. Wir müßen etwas haben, was uns wenn wir auch nicht 15 Lust haben zu Geschäften antreibt. Es ist etwas nöthig, was uns zwingt damit wir thätig seyn, denn auf solche Art reserviren wir eben das Leben und genießen es wirklich. Unter dieses gehört die Arbeit welche ein Geschäft ist, das mit Beschwerlichkeit verbunden ist. Der Müßiggang ist nicht die Muße. Die Muße ist nur eine Erholung von 20 Geschäften. Vor die Beschäftigung der Muße müßen wir eben so sorgen, als für unsere Geschäfte. Beym Studiren halten wir die Poesie für eine Beschäftigung der Muße. — Die Faulheit ist der Abscheu vor Beschäftigungen. Die Trägheit aber der Abscheu vor der Arbeit. Die Faulheit macht den Menschen verächtlich und unnüz. Alle Hoch- 25 müthigen sind faul.

Wir können uns zu einer harten Lebens Art entschließen, wenn wir dem Körper vielen Genuß versagen, und die Enthaltsamkeit beybehalten, weil sie den Geist stärket.

Die Enthaltsamkeit ist die Selbst Ueberwindung. Die disci- 30 219 plin vergrößert allemahl den Geist, so wohl am / Verstande als auch am Willen. Das ist aber eine phantastische Vorstellung, daß man sich durch Kunst nach und nach entkörpern oder vom Körper unabhängig machen kann. Pythagoras und Plato sahen den Körper für einen Kerker an, worinnen der Geist verstoßen wäre. Sie sagten: das menschliche 35 Leben sey die Probezeit unserer Seele. Sie suchten deswegen vom Körper zu abstrahiren, ihn und seine Begierden zu dämpfen; hierauf gründen sich auch die verschiedenen Mönchs Orden und ihre Kasteyungen. Wenn der Mensch seinem Körper nach handeln sollte, id est

nach seiner Thierheit, ohne die Vernunft zu rathe zu ziehen, so würde
er nicht seinen bestimmten Zweck erreichen. Die Selbstquaalen haben
keinen andern Grund, als daß sie strenge discipliniren, und in An-
sehung des Körpers für nöthig gehalten werden. Der Körper ist uns
5 aber so wohl zur Pflege als Vorsorge gegeben, und derjenige erfüllet
diese Pflichten nicht, wenn er sich denselben zu erhalten nicht be-
mühet. — Die Pflege des Körpers bestehet in der Sorgfalt für die
Gesundheit und Munterkeit (Vigor), damit wir nicht nur zu Dingen / 220
auferleget seyn, sondern auch Lust haben. Die Mäßigkeit ist ein ver-
10 feinerter Geschmack, der zur Moralitaet führet. Durch das Fasten
wird nichts gethan, was den moralischen Werth vergrößert. Der
Mensch der den ganzen Tag gefastet hat, ist mürrisch. Wir müßen
den Körper zwar in einer disciplin aber auch zugleich in einer Pflege
halten, welche ein Tugendhaftes Leben möglich macht, und auch ein
15 Vergnügen bey sich führet. Dahingegen ist der ein Menschen Feind, der
sich immer übel befindet. Dieses war von der Disciplin des Körpers,
welche in den Schwärmerischen Schulen entstanden, und izt zu
gewißen observanzen gemacht ist.

Die Stellung des Körpers.

20 Wir sind verbunden, mit der Menschheit nach ihren wesentlichen
Zwekken zu verfahren. Die Gestalt ist unmittelbar für andere, die
Gesundheit aber für uns gut. Die Gestalt kann dem Menschen zwar
auch nüzlich seyn. Aber alles was von der Nüzlichkeit herrühret, ist
nicht moralisch. Die Gestalt ist eigentlich die dignitaet des / Menschen 221
25 in der Erscheinung. — Dieweil wir also verbunden sind sowohl auf die
Handlungen, die auf unsere Gesundheit gerichtet seyn, als auch auf
diejenigen in Verhältniß auf andere zu sehen, so haben wir also auch
Pflichten in Ansehung unserer Gestalt zu erfüllen. — Es geziemet
dem Menschen, daß er auf seine Form sehe, und daß er in ihr die
30 Menschheit vergrößere.

Die Kleidung ist nichts anders als Mittel, das unanständige zu ver-
dekken, als auch uns dadurch ein größeres Ansehen zu geben, welches
wir vielleicht sonst nicht haben würden; dieses ist die dignitaet und
simplicitaet. Unser Autor redet ferner von der Arbeit, Beschäftigung
35 und Muße. Die Muße ist von der Nichtsthuerey unterschieden, Otium
und negotium sind opposita, die Muße ist der Zustand, da man nichts
arbeitet. Die Arbeit ist ein Geschäfte, das mit Beschwerlichkeiten

verbunden ist. Es giebt aber auch Geschäfte ohne Beschwerlichkeit und dies ist ein Spiel, welches zur Unterhaltung und Vergnügen ist. Auch in / Otio kann man beschäftiget seyn. Wir müßen also keine Muße haben, wenn wir nicht beschäftiget seyn. *Die Arbeit ist also der Muße, und Beschäftigung der Unthätigkeit entgegengesezt.* Derjenige, der sich alle Beschäftigungen zum Unterhalte machen will, oder der einen Abscheu an der Arbeit hat, der ist läßig. Die Nichtsthuerey verursachet eine Plage, die man durch kein Mittel abhelfen kann. Die lange Weile gehöret dazu. Die Nichtsthuerey ist eine Art Art von Leblosigkeit, welche den Menschen aller Thätigkeit beraubet, und ihn zu einem dem Scheine nach lebenden Wesen macht. Sie wird ein Hinderniß vom Gefühl des Lebens. Alles was bey uns das Feuer des Lebens auslöscht, das ist ein Hinderniß des Lebens, und verursachet ein Mißvergnügen. Die Zeit bleibt immer leer wo wir nichts anders gethan als genoßen haben.

Wir können die Zeit nicht anders als durch Arbeit besezzen. Ein vacuum der Zeit macht bey uns Schrekken und Abscheu, wie solches schon die / Scholastiker mit dem horror vacui ausdrückten. Eine leere Zeit erscheint erschrecklich groß zu seyn, darum weil sie leer ist. — Wollen wir das Leben besezzen, so können wir es mit Genuß aber doch nicht völlig besezzen, denn der Genuß füllt unser Leben nicht aus. *Nur einzig und allein in Arbeit ist der Mensch bewußt, daß er gelebet habe.* Die Thätigkeit ist ein Bewußtseyn des Lebens. Er lebt also nicht mehr wenn er genießt als wenn er thut. Je weniger ein Mensch thut, desto länger ist ihm die gegenwärtige, desto kürzer die vergangene Zeit. Je mehr er beschäftiget ist, desto kürzer ist ihm das praesens, desto länger aber die (künftige) vergangene Zeit.

Vitam extendere factis bedeutet nicht, ich habe mich durch meine Thaten bey der Welt berühmt gemacht, sondern ich bin bewußt, daß ich gelebet habe, darum weil ich vieles gethan habe.

Von den Pflichten die den persönlichen Werth des Menschen betreffen.

/Die Vergehungen dawieder heißen crimina carnis. Die Gründe dieser Verbindlichkeit müßen aus den eigenthümlichen Handlungen hergenommen werden. So muß eine Handlung moralisch böse seyn, wenn sie eine innere Häßlichkeit hat, sie muß angesehen werden

können, als ein Mittel, als eine Ursach, daß man zu andern Zwekken nicht tauglich ist. Die causa originaria vel principalis der Verbindlichkeit muß in den Handlungen selbst liegen. Die causa subsidiaria aber liegt in der Folge. — Der Mißbrauch der Geschlechts Neigung und des
5 Geschlechts Vermögens ist immer eine Häßlichkeit, und diese nennt man crimina contra naturam, wo selbst die Thierische Bestimmung der Geschlechts Eigenschaften umgekehrt wird. Dieser Mißbrauch ist sogar der menschlichen Natur zuwieder. Eben deswegen werden solche Handlungen bestialisch, schändlich und / viehisch genannt. 225
10 In Ansehung des Geschlechts Vermögens sind gewiße restrictiones der Freyheit über unsere eigene Person zu disponiren. Sie ist eingeschränkt auf die wesentliche Zwekke der Menschlichen Natur. Wenn diese Freyheit nicht restringiret wird, so ist dieses die Schändung der Menschheit in seiner eigenen Person. Unsere Urtheile sind in Ansehung
15 der Geschlechts Neigung so beschaffen, daß wir darin etwas häßliches finden. Die Cyniker sagten: was erlaubt ist, das ist auch nicht unanständig. Die höchste Erniedrigung des Menschen ist, wenn er seine Person zur Sache macht, der sich ein anderer bedienet. Von dieser Art ist auch das Verfahren, wenn ich meinem Sklaven einen Zahn aus-
20 reißen laße und mir einsezze. Die Geschlechter Neigung ist nichts anders als wo einer den andern genießet.

Hier findet die Vernunft etwas, das der Menschheit nicht würdig ist, denn dieses ist nicht ein Dienst, den uns der andere thut, son/dern ein 226 wirklicher Genuß. Die Nothwendigkeit, die Art zu erhalten durch
25 diesen Genuß der Personen, dieses ist eine Naheit zu den Thieren die die größte ist. Man nennt diese Geschlechter Neigung Liebe, das ist aber falsch und sollte appetit heißen. Die Liebe bedeutet eigentlich die Neigung, die Wohlfahrt eines andern zu befördern. Die Geschlechter Neigung aber gehet bloß auf die Befriedigung der Neigung durch den
30 Genuß. Wenn die Geschlechter Neigung nicht durch die Moralitaet moderirt wird, so ist sie blind. Dieser appetit zum Geschlechte liegt schon in der Natur. Warum aber hat die Vorsehung die Einrichtung gemacht, daß ein Mensch für den anderen ein Genuß seyn kann? Diese Neigung gründet sich auf die innigste Vereinigung die unter den
35 Menschen aufgerichtet werden soll, weil diese Personen alsdann gegenseitige objecte werden. Dies war der Zweck der Natur. — Die Geschlechter Neigung scheinet der Würde des Menschen ent/gegen 227 zu seyn, und es ist sehr merkwürdig, daß wir uns oft deßen schämen was unsere Natur ist. Der Mensch als eine Person betrachtet hat aber

eine Würde über alle Geschöpfe, daß er kein Gegenstand des Genußes und Gebrauchs eines andern seyn könne. Dies ist die Geschlechter Neigung. Die crimina contra naturam sind von der Art, daß sie der Mensch so abscheulich findet, daß er sie nicht einmahl nennen darf. Unnatürliche Laster könnte er sie nennen, weil sie sehr häßlich seyn. 5

Es sind keine größeren Verbrechen in Ansehung der Schändung seiner eigenen Person als der Selbstmord und der Mißbrauch des Geschlechts Vermögens. Das eine ist gräßlich das andere schändlich. Das eine beschimpft den Menschen, das andere macht ihn feindseelig gegen die Menschheit. Gewiße Ausschweifungen werden bloß ob fragili- 10 tatem humanae naturae oft entschuldiget, weil der Trieb dazu in der 228 Natur liegt. So ist es / mit der Wollust, die auf das Geschlecht gehet, bewandt. Man siehet in der Natur als das wesentlichste die Erhaltung seiner Selbst und seiner Art an. Dieses dienet schon weil es bekannt ist zur Milderung der Strafe des Urtheils; weil es schwer ist nach der 15 Ordnung der Sittlichkeit sich zu erhalten. Ein Gesezz ist aber nie nachsichtlich weil es eine Norm ist und die muß exact seyn, und es ist thöricht, sich ein solches Gesezz vorzustellen. Ein gerechter Richter ist nur derjenige, der exact und ganz adaequat nach solchen Gesezzen Recht spricht. Ein Mensch kann sich auch mit seinem eigenen Willen 20 nicht zum Gegenstande des Genußes eines andern machen. Der Mensch ist eine Einheit und also kann er sich eines Theils nicht entäußern, wofern er sich nicht ganz dem Mangel unterwirft.

Also übergeben sich die Personen beym Genuße nicht einen Theil sondern sich ganz. Es wird also nur unter den Bedingungen der Genuß 25 der Geschlechts Neigung möglich seyn, daß wenn eine Person sich dem 229 Mann ergiebt, sie auch wieder vom Manne ge/winnet. Dieses hat immer gedienet die restriction der Geschlechts Neigung durch Ideen einzusehen.

Die Ehe ist die moralische Condition, worunter der Genuß der 30 Geschlechter Neigung statt finden kann, insofern die Erhaltung der Art dadurch fortgepflanzet wird: Sofern sie aber vaga libido und den Zwekken der Natur entgegen ist, so ist es moralisch verwerflich, und an und vor sich selbst böse. Wenn der Mensch vom andern ein Genuß wird, so liegt dieses zwar in der Thierheit aber nicht in der Menschheit; 35 sofern der Mensch eine Intelligenz ist. Die Bedingung ist die: Der Mensch muß seine Neigung restringiren, und wenn er sich der Willkühr einer Person ergiebt, so muß er sich dadurch die andere recuperiren. Dieses war das Kunststück der Natur: zwey Personen in eine Einheit

zu bringen. Dieses kann mehr zu einer Illustration als completten demonstration dienen.

Wir haben ferner in Ansehung unseres Zustandes Pflichten zu erfüllen und das sind diejenigen, die unsere Zufriedenheit / und die 230
5 Glückseeligkeit überhaupt betreffen. Ein Mensch kann verschiedenen Neigungen entsagen, er kann sie auch genießen, aber stets muß er so handeln, daß sein Gemüth zufrieden sey: denn wenn der Mensch mit seinem Daseyn unzufrieden ist, so ist er sich selbsten ein Gegenstand des Mißvergnügens und Mißfallens. Wir können unsere Zufriedenheit
10 entweder durch positive oder negative Mittel erlangen. Die positive Mittel sind die Befriedigung aller unserer Neigungen und Begierden. Das negative aber ist die Entsagung alles deßen was uns nicht nöthig ist. Dieses ist die Genügsamkeit. Die Genügsamkeit ist also das negative Mittel zur Zufriedenheit. Alles Vergnügen des Lebens ist entweder
15 Annehmlichkeit oder Bedürfniß. Das Bedürfniß ist dasjenige deßen Beraubung uns unzufrieden und mißvergnügt macht. Die Annehmlichkeiten aber sind solche Vergnügen, von denen ich weiß, daß / ich sie 231 entbehren kann. Die Gesellschaft ist an und vor sich selbst ein Grund zu vielen Vergnügen, aber sie ist nicht ein Bedürfniß sondern eine
20 Annehmlichkeit. Die Haupt-Regel hiebey ist, daß wir so wenig Vergnügen des Lebens als möglich ist, zu Bedürfnißen machen. Wenn der Mensch so viel Genuß der Annehmlichkeit hätte, daß er tausend Mittel zu seiner Zufriedenheit bedürfte, so wäre er ein Spiel des Zufalls. Unsere Zufriedenheit muß aber nicht von äußeren Dingen abhängen,
25 sondern sie muß auf dasjenige gegründet seyn, was in des Menschen Gewalt ist. Dieses ist also die restriction der Zufriedenheit auf die kleinstmöglichen Vergnügen des Lebens, welches man die Genügsamkeit nennet. Die Cyniker hatten diese Lehre und sie nannten ihre Philosophie den kurzen Weg zur Glückseeligkeit, der nur aber durch
30 große Zerrüttungen erlangt werden kann. — Wir haben aber auch Bedürfniße die wir nicht entbehren können, / weil sie natürlich sind. 232 ZE. Nahrung, deren Entbehrung uns natürlicher Weise unangenehm ist. Die Herabsezzung aller unserer ernstlicher Begierden bis zum natürlichen Bedürfniß, das ist die Genügsamkeit. Es giebt aber auch
35 viele Dinge, deren Entbehrung uns nur gewöhnlicher Weise unsern Zustand unangenehmer macht. Wenn wir den ganzen Umfang des Vergnügens dieses Lebens nehmen, wenn wir alle zufällige Bedürfniße der Begierden die wir in uns entstehen ließen, absondern, so ist sehr wenig, was zu unserer wahren Zufriedenheit gehöret. Davon auch

dieses Sprichwort bekannt ist: natura paucis contenta. Der Mensch ist desto stärker, je mehr er entbehren kann. Die größte Würde des Menschen ist, wenn er Geschmack hat, die gehörigen Vergnügen zu genießen, und alle andern zu entbehren. Ein Bedürfniß findet nur statt bey den Menschen oder es hat solange den Werth eines Bedürf- 5
233 nißes, solange der / Mensch noch würdig ist zu leben; lebte er aber nicht also: so lebte er länger als er sollte.

Der Hang des Gemüths, die Annehmlichkeiten des Lebens als Bedürfniße anzusehen, ist die Ueppigkeit. Diese Ueppigkeit ist eine Entkräftung des Gemüths, denn es verliehret ganz die Genügsamkeit. 10
Die Ueppigkeit im pöbelhaften Verstande besteht in dem Gebrauch der entbehrlichen Dinge, welche aber zur Beförderung des Fleißes gegeben werden.

Dem Luxus ist die luxuries entgegen gesezt, Luxus ist der Geschmack in der Wahl des Genußes, luxuries aber der Geschmack in der 15
Quantitaet. Luxus findet sich bey reichen und luxuries ist bey gemeinen Leuten. Die luxuries, die Gierigkeit im Genuß, ist immer was niederträchtiges. Es ist nichts tadelhafter als die Annehmlichkeit an solchen Dingen. Jemehr der Geschmack im Staate zunimmt, desto größer wird der luxus, und jemehr die Gierigkeit nach der Quantitaet 20
zunimmt, desto mehr wächst luxuries. Der Luxus verfeinert den
234 Geschmack. — Wenn ein Mensch / hier alles zusammennimmt: so muß er stets für ein fröhliches Herz sorgen, und muß alle wiedrige Vorfälle des Schicksals abhalten. Er muß sich Annehmlichkeiten verschaffen, wodurch er sein Leben recht vergnügt genießen kann. Der Mensch kann 25
seine Seele auf solche Grundsäzze bringen, wo er stets fröhlich und gegen alle Unglücksfälle abgehärtet ist. Wenn wir die Annehmlichkeiten unter die Bedürfniße zählen, so vergrößern wir die Zahl der Bedürfniße und zugleich der Uebel. Jedes Bedürfniß ist dasjenige, deßen Mangel bey uns eine Unzufriedenheit verursachet. Und jemehr 30
wir Bedürfniße haben, desto unglücklicher sind wir. Die Nothdurft nennen wir das, deßen Ermangelung uns elend macht. Also sehen wir, daß die Bedürfniße und Nothdurft unterschieden sind. Ein jedes Bedürfniß ist eine Quelle der Uebel. Jemehr wir unsere Bedürfniße einschränken, desto mehr Glück haben wir in unserer Gewalt. Diese 35
Zufriedenheit die nur lediglich beym Menschen statt findet (sofern
235 sein Gemüth / derselben fähig ist), diese ist etwas, was unsere Glückseeligkeit uns in unsere Gewalt giebt. Sie kann erlangt werden 1. durch G e n ü g s a m k e i t. 2. durch S t a n d h a f t i g k e i t. Diese zwey

Stükke machen die Zufriedenheit aus, die nicht auf äußern Ursachen, sondern auf der inneren Stärke des Gemüths beruhet; die alten nannten diese zwey Stükke die Sustinentz und die Abstinentz (Duldsamkeit und Enthaltsamkeit). Die Sustinentz bestehet in den Uebeln, denen uns zu wiedersezzen unsere Pflicht ist. Sie bedeutet die Erduldung derjenigen Uebel, die uns vom Schicksal auferleget werden. Geduld und Duldsamkeit ist nicht einerley. Die Geduld ist eine fast gleichgültige Entdeckung des Schmerzens, eine geringere Aufmerksamkeit aufs Uebel. Sie ist eine Eigenschaft schwacher Seelen und beweißt keine Stärke. Eine Eigenschaft der Weiber, welche wenn sie nicht etwas verhindern können, sich in die liebe Geduld begeben. Um unsere Kraft zur Standhaftigkeit zu fühlen, haben wir nöthig mit Hindernißen zu kämpfen. Wenn / auch die Uebel des Lebens das Gemüth drückten: so müßen 236 wir uns immer eines Wohlbefindens bewußt seyn, und die Uebeln nicht überwiegen laßen. Alsdann ist das Uebel ein Probierstein unserer Stärke. Auf dieser Sustinentz beruhet der Grad der Vollkommenheit, davon ein jeder Mensch einen Theil erlangen kann. Der Mensch hat in sich Quellen der Zufriedenheit, wenn auch äußere Ursachen der Traurigkeit und des Mißvergnügens da sind.

Die Begierden nicht zu Bedürfnißen zu bringen, die Empfindungen und Gefühle zu bewaffnen, daß man auch durch äußere Ursachen nicht aus seiner Stellung gebracht wird, darauf beruhet die Zufriedenheit. Eine gewiße Kraft die Zufriedenheit zu erhalten ist die Gleichgültigkeit (aequabilitas), wo man seinen Zustand immer im Gleichgewicht hält.

Es können zwey Unmäßigkeiten im Menschen herrschen 1. in Ansehung der Qualitaet, und diese bestehet darinn, daß man zu vielerley verlangt. Dieses ist der Luxus, und Unmäßigkeit in Ansehung der / 237 Quantitaet est luxuries. Sie ist der Mäßigung opponiret. Die Mäßigung ist eine Pflicht, aber lange nicht so groß als die Mäßigkeit. Der luxus ist nicht so verabscheuungswürdig als luxuries. Die Ueppigkeit wird sonderlich in Ansehung der Gegenstände des Geschmacks gebraucht. Sie ist eine Verschwendung oder Aufwand des Geschmacks. Die orientalischen Völker zeigen nicht Geschmack sondern Ueppigkeit. Verschwendung.

Jezt kommen wir auf die Neigungen die auf das Wohlbefinden unseres Zustandes gerichtet sind. — Wir haben gewiße Neigungen die allgemein auf alle Gegenstände gehen, sofern sie als Mittel angesehen werden, alle übrige Neigungen zu befriedigen. Von dieser Art ist 1.

Die Begierde nach Geld, und 2. nach Freyheit. Die Freyheit bestehet in der Unabhängigkeit von der Willkühr anderer. Ein Mensch der der Freyheit beraubt ist, wird beständig und in jedem Fall von des andern Willkühr abhängen. Die Begierde nach Freyheit ist fürtrefflich und edel. Frey zu seyn auch von den Göttlichen Gesezzen ist die Freygeisterey und ist also die Neigung von den moralischen Gesezzen frey zu seyn. Es / giebt aber auch in Ansehung gewißer Gesezze Freygeister, zE. ratione der Ehe. —

Der Inbegriff aller Mittel, wodurch unsere Neigungen befriediget werden ist das Vermögen. Das Vermögen in Ansehung der Stärke des Gemüths sind die Talente. Das Geld nennt man überhaupt Vermögen oder Mittel, dieweil es ein künstliches Vermögen ist, wodurch man alles verschaffen kann, was des Menschen Fleiß und Bestrebung hervorbringet. Es ist das Mittel κατ εξοχην. Es kann aber weder ein gutes Gewißen noch eine Gesundheit geben. Die Neigungen, die auf Mittel gehen, heißen Habsucht oder Geiz. Der Geiz ist ein unmittelbarer Zweck zu Glücks Gütern. Wir haben allgemeine Neigungen, die alle andern befriedigen, und das ist Neigung 1. zur Freyheit, welche ist die negative conditio sine qua non, und 2. zum Vermögen. Die Glücks Güter können unmittelbare Gegenstände oder allgemeine Mittel des Genußes seyn. Diese Mittel sind eigentlich dasjenige, was das Vermögen ausmacht. Das allgemeinste Mittel ist izt das Geld, das da alles verschafft, was des Men/schen Fleiß hervorbringt. Wir sehen das Geld als ein solches allgemeines Vermögen an, und deswegen ist die Begierde nach Vermögen sehr groß. Wir haben eine Neigung zu Mitteln um zu genießen, an und vor sich hat das Geld den Werth eines Mittels. Wenn unsere Neigungen zu Vermögen darauf nicht als Mittel, sondern als auf den Zweck gehen, so ist dieses der Geiz. Der Geiz ist eine gewiße Gattung von Begierden, wo wir die Mittel zu Zwekken machen. Wenn die Tugend der Sparsamkeit vergrößert wird, so wird daraus ein Laster, ein Geiz. Nach dem bloßen Rede Gebrauch bedeutet der Geiz eben daßelbe als die Kargheit. Man pflegt aber auch zum Schein den Geiz habsüchtig und karg zu nennen. Den Hang zur Erwerbung können wir die Habsucht nennen. Die Leidenschaft zur Erhaltung des Vermögens ist im stricten Verstande der Geiz. Die Habsucht ist mit mehreren Lastern verbunden, als die Kargheit der Filzigen. Karg ist nur für sich selbst schädlich, der habsüchtige Geiz aber auch andern. Er ist weit ungerechter als / die Kargheit. Der habsüchtige Geizhals ist der, der das Geld festhält, wenn er auch alle andern leiden siehet,

der karge Geizhals ist aber derjenige, bey dem die Liebe zum Geld größer ist als die Liebe seines eigenen Wohlbefindens. Dieses ist eine sordities. Das Geld ist ein großes Vergnügen der Phantasie. Der Geiz stellt sich nach dem Genuß die Gemüths Situation vor, oder wie es ihm 5 zu Muthe sey, wenn er was wird herausgegeben haben. Der Freygebige aber stellt sich dies schon vor dem Genuße vor. — Die Neigung des Genußes ist unterschieden von der Neigung des Wahns. Der Geizige hat eine Neigung des Genußes zu allen erdencklichen Vergnügungen, dieses ist aber nur eine Neigung des Wahns. Die Kargheit entspringt 10 also, ut supra dictum, wenn man aus Gewohnheit sparet, und dies hernach zur Natur, und die Gewohnheiten zu wirklichen Neigungen werden läßt. Der Geizige begehrt das Geld nicht als ein Mittel sondern als Zweck. Die Menschen haben ein Ver/gnügen am großen Vermögen, 241 um sich alles zu verschaffen, und alle ihre Neigungen dadurch zu 15 befriedigen. — Die Neigung des Wahnes unterscheidet sich von der Neigung des Genußes darinn, daß die Neigung des Genußes die Gegenstände so ansiehet, wie sie uns vor dem Genuß, die Neigung des Wahnes aber so, wie sie uns nach dem Genuß gefallen. Nicht nur der Reichthum sondern auch die Macht machen das Vermögen aus: sind das Ver- 20 mögen alle Neigungen zu befriedigen. Die Freyheit ist ein negatives Vermögen da uns keiner hindert, damit wir nach unserem eigenen Willen handeln können. Die Freyheit wird nicht unter die Leidenschaften gerechnet, sie ist es aber wirklich. Ein Engländer rechnete zu den Glücks Gütern folgendes: Freyheit, Ehre, Gesundheit und Reich- 25 thum. Die Freyheit, sagt er, ist eine Bedingung, unter der die wahre Ehre allein statt finden kann. Wir können bestimmte objecte unserer Neigungen haben. Wir können Neigungen haben 1. gegen den Menschen 2. gegen die Sache. /Zu der Neigung gegen die Menschen gehöret 242 die Ehrliebe und die Ehrbegierde, zu der Neigung gegen die Sache 30 aber gehöret das Wohlleben und die Gemächlichkeit. Die Ehrbegierde gründet sich auf die Ehrliebe. Der Mensch hat eine unmittelbare Neigung zum vortheilhaften Urtheile und Beyfall anderer. Er ist nicht gleichgültig in Ansehung des Urtheils anderer. Das vortheilhafte Urtheil ist ihm angenehm, das nachtheilige aber nicht. Die Neigungen 35 werden alle vom Zwekke und nicht von den Mitteln benannt. Die Ehrbegierde ist eine unmittelbare Neigung zur Ehre. Von dieser Ehrbegierde läßt sich kein Bewegungs Grund angeben, weil sie eine ursprüngliche Neigung ist. Der Beyfall anderer ist uns schon unmittelbar angenehm. Der Zweck der Vorsehung, welche in uns den Trieb zur

Ehre legt, ist die Geselligkeit. Diese Ehrbegierde kann füglich nur unter den Menschen stattfinden. Das Gegentheil der Ehrbegierde ist 243 aber der Eigennuz, Die Niederträchtigkeit folgt aus dem Eigennuz. / Die Ehrbegierde sucht die Ehre zu erwerben, die Ehrliebe ist aber negative, sie sucht nicht Ehre zu erwerben, sondern sie verabscheuet 5 nur die Verachtung. Ein Ehrbegieriger kann nicht alleine seyn, denn er will immer von jemandem geehret werden. Ein Ehrliebiger sucht ganz allein und unbekannt zu seyn.

Wenn ich sage, der Mensch ist ohne Gewißen und Ehre, so sezze ich ihn auf die abscheulichste Art herunter. Wenn er ohne Gewißen ist, 10 dann weiß er nicht einmahl daß ein Richter ist. Wenn er aber ohne Ehre ist, dann ist er fühllos gegen die Tugend. Die Ehre ist aber die lezte Schuzzwehre der Tugend. Wenn diese weggelaßen ist, bleibt nur der Zwang übrig. Die Tugend ist nicht rein, wenn der Bewegungs Grund von der Erwerbung der Ehre hergenommen ist, sie wird aber 15 nicht verunreiniget, wenn der Bewegungs Grund von der Ehrlosigkeit aus dem Verlust der Ehre hergenommen ist. — Die Ehrbegierde ist eine Ehrsucht, wenn sie ein affect ist, die Sucht ist das, was alle Neigung erstickt. Die Ehrsucht ist ungestühm und höchst tadelhaft. Da dieser affect alle die Regeln überschreitet, so ist er eben so der Moralitaet 20 entgegen, als andere affecten. Die wahre Ehre kann die Moralitaet sehr unterstüzzen. Die Menschen versagen die Ehre dem Ehrbegierigen, 244 sobald er nur einige Begierde dar/nach blicken läßt. Dem Ehrliebigen erweist man sie aber gern. Die Ehrbegierde hat nicht nur bloß etwas verhaßtes sondern auch lächerliches an sich. Aus der Ehrbegierde 25 entspringt auch eine gewiße ambition, welche eine zudringliche Bewerbung um Ehre ist. Der ambitieuse findet immer Wiederstand. — Ehre erwirbt man sich nur durch den Beyfall anderer, und es steht bloß in ihrer Gewalt, ob sie mir dieselbe erzeigen wollen oder nicht, der modeste erlangt ohne sein Verlangen Ehre. Ehre kann ich nie von andern 30 abdringen. Der eigentliche Hochmuth ist der Eigendünkel, da man glaubt, daß man andere übertreffe und also auch von ihnen müße geehret werden. Der Hochmüthige hat einen Eigendünkel, anderer Ehre aber sucht er zu verringern. Die Eitelkeit hingegen ist mit der Beförderung der Ehre anderer verbunden. Der Hochmuth ist verhaßt; 35 die Eitelkeit lächerlich. Der ist eitel, der anderen mit großer Achtung zuvorkommet, um sich dadurch von ihnen wieder beehrt zu sehen. Dieses ist eine Eigenschaft schwacher Seelen. Der Stolz ist die Halsstarrigkeit in der Ehre. Aeußerlich können wir uns auf stolz auf

modeste beweisen, in uns können wir aut Eigendünkel oder Demuth besizzen. Die Ehr/liebe ist wie schon gesagt was negatives, und ist eine 245 Neigung, vermöge der wir nicht ein Gegenstand der Verachtung seyn wollen. Die Ehrliebe ist nicht die Ehrbegierde, denn der Ehrbegierige 5 will geehret werden, der Ehrliebige nicht verachtet werden. Die Ehrliebe ist mit der Tugend ganz nothwendig verbunden. 1. Der Mensch muß einen Werth haben, damit er darauf so viel halten könne, als andere darauf halten. 2. Er muß diesen als ein Mensch schon haben. Die Ehrliebe muß einen Hauptpunct bey der Erziehung ausmachen. 10 Derjenige heißt ein Egoist, der das Urtheil anderer über sich selbst vor nichts hält. Ehrliebe wird erfordert bey einem Rechtschaffenen, daß er nicht mit Nichtswürdigen, Niederträchtigen Leuten umgehet, daß keine Zweydeutigkeit in seinen Handlungen angetroffen werde. Ehrliebe wird erfordert bey einem Frauenzimmer, daß sie allen Schein ver- 15 hütet.

Alle Gelehrte haben beym Herausgeben der Bücher keinen andern Zweck als ihre Gedanken dem allgemeinen Richterstuhle zu übergeben (vorzulegen) und ihre Einsicht zu zeigen. Unser Wißen scheint ganz einsiedlerisch und ohne Nuzzen zu seyn, wenn wir es nicht 20 andern communiciren können, daß sie darüber urtheilen. / Die Ehr- 246 begierde bringt Bücher hervor, die alle mit Nachdenken und Wißen verbunden sind.

Wenn die Ehrbegierde nicht eine Anmaßung und praetension ist: so ist sie nichts, was der Tugend als eine Triebfeder zustatten kommen 25 kann. Der Eigennuz ist sehr weit unter der Ehrbegierde, gehört zur Selbstliebe und nicht zur Ehrbegierde. Die Ehrbegierde ist ein Zweck für den Menschen, sie ist nicht abgeleitet. Sie würde abgeleitet seyn, wenn sie unmittelbar dazu dienete um andere Vergnügen zu befriedigen. Die Ehrbegierde ist der edelste Trieb zur Tugend unter allen, die 30 die Vorsehung in den Menschen gelegt hat. Wir sind um desto mehr befriediget, je mehr allgemeinen Beyfall wir erhalten, oder wenn wir solche Handlungen ausüben, die allgemein wohlgefallen. — Eitelkeit ist das, was man von andern erwartet, was doch nicht zum Werth der Person gehöret. ZE. Geld, Titel und Kleider. Die Ehrliebe ist also von 35 der Eitelkeit unterschieden. Die Eitelkeit gehet auf das was die Leute sagen: die Ehrliebe auf das was andere von mir vortheilhaft denken. — In Ansehung der Begierde ist zu mercken der Stolz, welcher das Bewußtseyn des Besizzes der Ehre ist. Der Stolz ist nicht der Hochmuth, sondern / die Ehrliebe in Anmaaßung des Vorzuges vor dem andern. 247

Der Stolz ist eigentlich die Aufmerksamkeit auf die Gleichheit in Ansehung der Ehre. Dies ist eine realistische äußerlich proportionirte Selbstschäzzung in Ansehung der Anmaßung anderer, ist der ächte Stolz. Die billige Selbstschäzzung aber in Ansehung unserer eigenen Anmaßung ist die Bescheidenheit. Der Stolz und die Bescheidenheit 5 sind zwey afficirungen und Bestimmungen der Ehre. Beyde gehören zum Mittelmaaß der Gleichheit. Wenn ein Mensch andern die Ehre beylegt, die ihm andere beylegen, dann ist dieses eine Gleichheit. Die Bescheidenheit ist eigentlich die Milderung unserer äußeren Handlungen nach dem Grade bis zur Billigkeit. Sie bestehet wenn wir 10 unsere Selbstliebe so moderiren daß sie mit der Liebe übereinstimmet, oder sie besteht in der Selbstliebe, die herabgesetzt ist bis zur Harmonie der Selbstliebe anderer.

Der Gemüths Zustand desjenigen, der einen andern achtet, ist 248 Achtung. Die Achtung ist vom Lobe unterschieden. Die Achtung ist 15 innerlich das Lob äußerlich. Die wahre Ehre besteht in der Achtung, die falsche im Lobe. Die Achtung gehet auf / die Person, das Lob auf das was zu unserm Zustande gehöret. Der Achtung ist die Verachtung opponiret, dem Lobe der Haß. Hier kommen die Fragen vor: ob man lieber gehaßt, oder verachtet werden will ? ob es uns angenehmer ist 20 geliebet oder geachtet zu werden ? Es ist dem Menschen viel unerträglicher verachtet als gehaßt zu werden. Der Haß geht nur auf das was relative im Verhältniße auf andere Menschen böse und schädlich ist. Die Verachtung aber auf das was absolut böse ist ohne Rücksicht auf andere. Einen Menschen, den wir haßen, können wir doch noch 25 immer hochachten. Wir haßen nur den Menschen, der nicht ordentlich ist, überhaupt den, der den ganzen Werth wegwirft, wir können ihn aber auch zugleich lieben. Wir können auch eine Achtung gegen die Menschen haben ohne Liebe wegen seiner Talente und Verdienste. Wenn junge Leute mit alten umgehen, so haben die jungen gegen die 30 alten Hochachtung aber keine Liebe; die Alten aber gegen die Jungen Liebe aber keine Hochachtung. Es findet also unter ihnen keine voll- 249 kommene / Freundschaft statt. Unter ein paar Eheleuten findet man aber eine Liebe von beiden Seiten und keine Achtung, denn da ist eine sehr große Vereinigung. Der gute Name ist das negative der Ehre, 35 da man nicht ein Gegenstand der Verachtung ist. Ein Mensch hat nicht allemahl einen Ruf; wenn er auch einen Nahmen hat. Ein Mensch, der den Ruf sucht, der ist Ehrbegierig. Der aber der einen guten Namen sucht ist Ehrliebig. Wenn ich meine Ehrbegierde so einschränke, daß

sie mit der Ehrbegierde anderer übereinstimmt, so ist dieses die Bescheidenheit. Sie ist das Merkmahl der Achtung gegen andere. Die Verkennung seiner eigenen Wichtigkeit in Ansehung anderer ist die Blödigkeit. Dahingegen ist der Hochmuth ein großer Eigendünkel von dem 5 Werthe seiner Selbst. Die Ambition oder Hochmuth ist die Bewerbung um Ehre und immer anstößig. Der Stolz kann immer mit der Bescheidenheit übereinstimmen. Der ächte Stolz gehet auf die Gleichheit. Die Bescheidenheit ist eigentlich die Mäßigung der Anmaßung eines Vor/- 250 zuges bis zum Grad der Gleichheit. Die Ehrbarkeit ist die Ehren- 10 würdigkeit. Diese Ehre ist aber nicht positive sondern negative. Honeste vive heißt: lebe so daß du nicht der Ehre unwürdig bist, oder daß du nicht verachtet wirst. Alles Verfahren, wo wir die Ehre eines andern zu verringern suchen, ist das Gegentheil von der Ehrbarkeit. Außer der Ehrbarkeit können wir das betrachten was uns Ehre 15 erwirbt. Zur Ehre gehören immer Verdienste, denn nur Verdienste werden geehret. Unser Wohlverhalten, sofern es der Schuldigkeit und unserer Pflicht gemäß ist, erwirbt nicht Ehre, sondern nur eine Billigung. Der Schuldigkeit gebühret eine Billigung, Verdiensten Ehre. Wenn Ehrlichkeit schon Ehre erwirbt, so muß das Zeitalter schon sehr 20 verderbt seyn, weil dieses schon selten geschehen muß. Die Ehrlichkeit gehöret immer zur Schuldigkeit. Sie ist eine moralische Nothwendigkeit; und zwar das mi/nimum morale. Was zur Nothdurft gehöret, 251 das gehöret zu den kleinsten Wünschen des Menschen.

Von den Pflichten gegen andere Menschen.

25 Bey den Pflichten gegen andere Menschen haben wir zu bemerken, daß wir etwas thun können 1. entweder aus Pflicht oder 2. aus Neigung. Aus Pflicht thun wir etwas, weil es ein Gesezz gebiethet. Wir thun es aus motiven, aus objectiven Gründen.

Wenn wir aber etwas aus Neigung thun, so thun wir es aus stimulis 30 und subjectiven Gründen.

Die Pflichten sind aut Liebes Pflichten, aut Pflichten der Schuldigkeit. Die Rechtschaffenheit begreift in sich alle Pflichten der Schuldigkeit. Die Liebes Pflichten sind aber alle unter der Gütigkeit begriffen. Wir haben also Rechtschaffenheit und Güte zu beob- 35 achten. Die Gütigkeit ist 1. eine allgemeine und 2. besondere Liebe. Alle Hand/lungen der Liebe entspringen entweder aus einer 252 allgemeinen Gütigkeit, oder aus einer besonderen Neigung; die allge-

meine Gütigkeit ist das eine principium und die besondere Neigung das andere principium der Liebe. Die Liebe ist also desto vollkommener, wenn sie aus einem allgemeinen Wohlwollen entspringt. Jemehr aber die Liebe aus einer Persönlichen Neigung entspringt desto eingeschränkter ist sie. Die Regeln der Rechtschaffenheit sind wichtig, und müßen nothwendig vor den Regeln der Gütigkeit vorhergehen. — Rechtschaffen ist derjenige, deßen Wille und Handlungen übereinstimmen mit den Pflichten der Schuldigkeit. Die Gütigkeit ist nur ein complementum der Rechtschaffenheit. Handlungen der Gütigkeit sind verdienstliche Handlungen, die Rechtschaffenheit sind wir aber schuldig. Alle Handlungen der Gütigkeit werden durch die Bedingung der Rechtschaffenheit / bestimmt. In aller moralischen Anweisung ist zu merken 1. *daß man das thut was Recht ist*, und 2. *auch das was die Gütigkeit befiehlt*. Die Gütigkeit geschiehet entweder aus einer privat Neigung, oder aus einem allgemeinen Wohlgefallen. Wenn der Grund der Gütigkeit das Wohlgefallen an einer Person ist, so ist es eine Gütigkeit aus Neigung. Wir müßen suchen unsere Gütigkeit allgemein zu machen, weil sie dadurch moralisch wird. Die moralische Liebe muß nicht aus einer privaten Neigung entstehen, sondern aus dem allgemeinen Wohlgefallen an andern. Die Pflichten der Rechtschaffenheit sind alle bestimmt, was aber aus Gütigkeit geschehen soll, ist nicht bestimmt.

Pflichten der Gerechtigkeit sind Pflichten unserer Schuldigkeit. Gerechtigkeit gehöret zum Character des Menschen. Ein sich selbst gemachter Grundsaz ist eine Maxime, ein objectiver Grundsaz ist ein Gesezz. Alle Handlungen die aus der Nächstenliebe entspringen, erlauben alle daß / ich sie mir selbst bestimmen kann. Die Gütigkeit ist gewißermaßen an sich selbst blind, weil man dabey nicht nach Grundsäzzen handelt.

Wer die Gütigkeit mit der Gerechtigkeit will übereinstimmend machen und erhalten, der muß viele Einsicht haben. Die Gütigkeit aus Grundsäzzen ist das allgemeine Wohlwollen. Die Gütigkeit aus Instincten bestehet in der günstigen Neigung, die daraus entsteht, wann und wie unsere Sinne afficirt werden. Sie ist nur pathologisch.

Ein Mensch, der von Natur mitleidig und barmherzig ist, der ist fähig sehr schöner moralischer Eigenschaften. Doch ist dieser selbst nicht moralisch. In der moral müßen wir unsere Pflichten aus Grundsäzzen lernen, weil alles, was aus stimulis und Instincten herrühret blind ist. Ein moralischer Instinct ist nicht ein moralischer Bewegungs

Grund. Das Mitleiden ist sozusagen eine Maschine um der Moralitaet zur Hülfe zu kommen, wenn sie nicht etwa sollte stark genug seyn. Wenn / der Mensch ohne Mitleiden ist, so ist er auch gemeinhin ohne 255 Grundsäzze der Gütigkeit und des Wohlwollens. Das Ideal der größten 5 Wechselliebe ist die Freundschaft, sie sezt allemahl eine Gleichheit voraus. Sie bestehet darinn, daß wir des anderen Glückseeligkeit so ansehen als unsere eigene. Freundschaft läßt sich nicht unter vielen, sondern zween stiften. Die Freundschaft wird immer kleiner, je mehr sie sich verbreitet. Sie wird rarer, je größer die wechselseitigen Ange- 10 legenheiten seyn und je mehr man darinn verwickelt ist. Der Luxus vermehrt die Höflichkeit, aber nicht die Freundschaft. Die Freundschaft ist unter Frauenzimmern selten, weil sie alle untereinander in einer Nebenbuhlerey stehen. Die Freundschaft betrifft entweder den Wechselseitigen Nuzzen, oder die Wechselseitige Uebereinstimmung. 15 Ein jeder Mensch bewirbt sich um einen Freund aut seines Vortheils wegen oder aus moralischen Ursachen. Die morali/sche Ursache 256 bestehet darinn, daß ich jemanden habe, in Ansehung deßen mein Herz offen seyn kann. Der Zweck der Zurückhaltung macht, daß wir nach einem Menschen seufzen, bey dem wir dieselbe ablegen können, 20 und uns also ihm entdecken. Zurückhaltung ist zwar auch in der Freundschaft nöthig, doch nicht in dem Grad als bey fremden Personen. Denn wir haben oft Schwachheiten, die andern von uns übele Begriffe beybringen könnten. Bey aller Freundschaft muß auch zugleich Achtung seyn. Wenn man jemanden einen Menschen Freund 25 nennt, so bedeutet dieses die allgemeine Liebe, die ich auf jeden werfen kann. Amor complacentiae ist die Liebe wo ich jemanden werthschäzze wegen seiner Eigenschaften. Liebe des Wohlwollens ist wo ich einen Menschen gern glücklich sehe. Liebe des Wohlwollens ist nicht allemahl mit der Liebe des Wohlgefallens und diese nicht mit 30 jener verbunden. Alle Menschen können uns nicht wohlgefallen. Die Menschheit an sich muß / uns doch aber wohlgefallen. 257

Die Misanthropie ist wenn der Mensch ein Mißfallen überhaupt an der ganzen Menschheit äußert. Das allgemeine Wohlgefallen an der ganzen Menschheit entstehet aus der Beobachtung der ohnerachtet 35 aller Verderbniß dem Menschen noch anklebenden Bonitaet. Die Liebe des Wohlwollens muß allgemein gegen alle Menschen seyn, und der diese Liebe hat ist der Menschen Freund, und hat gar keinen Feind. Die Rache ist nicht erlaubet. Sie ist unterschieden von der Rache Begierde, da ich eine Wieder Vergeltung wünsche. Wenn ich

aber das Elend eines andern wünsche, bloß damit ich mich daran vergnügen könne, so ist dieses Rachbegierde. Ein jedes Recht erfordert eine Achtung, mithin darf sich kein Mensch unterstehen, das Recht eines andern zu kränken. Die Humanitaet bedeutet das Gefühl des Mitleidens. Die Behutsamkeit ist eine Allgemeinheit des Wohlwollens, 5 sie ist negativ, sie ist die Gütigkeit, die eine allgemeine Verträglichkeit mit sich führet.

258 / Friedfertigkeit besizt der, der durch allgemeine Liebe zu trachten sucht, daß sich der Menschen Haß nicht einfindet. Die Unschuld ist bloß negativ und sie entspringt oft aus Unwißenheit. Sie ist ein Mangel 10 des Lasters, weil keine Ursachen da sind.

Die Unschuld ist keine Stärcke, sondern nur die Tugend. Empfindlich heißt der Mensch der leicht in Zorn geräth. Empfindlichkeit ist die Reizbarkeit zum Auffahren und kann leicht besänftiget werden. Sie ist mehr eine Ungezogenheit als Laster. Ihr ist die Gleichmüthigkeit 15 entgegen gesezt. Derjenige der Wohlthaten annimmt macht sich obligat. Eine Wohlthat die man genoßen hat läßt sich niemahlen ersezzen. Wohlthaten können zwar erwiedert werden, aber die Verbindlichkeit, die wir uns dadurch aufbürden, kann nicht getilget werden. 20

Einige Laster nennen wir viehisch, andere menschlich, noch andere 259 teuflisch. Wenn die Bosheit der Laster so beschaffen / ist, daß sie die Menschheit bis zur Thierheit heruntersezt, so sind diese Laster viehisch, worunter alle Sünden wieder uns selbst gehören zE: die Trunkenheit. Andere Laster sind der Menschheit gemäß, zE. wenn 25 man nicht aus bösen Absichten sich berauscht. Teuflische Laster sind aber die, die nicht aus der Menschheit entspringen, die unmittelbar auf das böse gehen, und dazu gehöret die Undankbarkeit.

1. Die Undankbarkeit. Wenn wir selbst demjenigen Schaden thun, der unser Wohlthäter gewesen ist, dieses geht über die Mensch- 30 heit und heißt teuflisch. Sie ist der Menschheit entgegen 1. weil ein Mensch denjenigen nicht liebt, der uns geliebet hat, 2. weil es die Wohlthätigkeit im ganzen menschlichen Geschlecht vertilgen würde, und deßwegen wird sie von allen Menschen gehaßt und heißt teuflich. 2. der Neid und 3. die Schadenfreude. Hier ist die Bosheit 35 unmittelbar und geht auf den Nachtheil anderer. Sie ist teuflisch 260 a.) weil sich hier ein / Mensch über eines andern Schaden freuet, ohne davon eigenen Nuzzen zu haben, b). der Neid ist teuflisch weil ein Mensch andere wegen ihrer Eigenschaften und Vollkommenheiten

haßt. c.) Die Undankbarkeit ist teuflisch, weil man hier seinen eigenen Wohlthäter haßt. Wir haben zwey Ideale, Himmel und Hölle. Unter ersterm verstehen wir alle Wohlthaten und Tugenden. Unter der lezteren aber alle Laster. Der Mensch schäzt sich in seinem Zustande nicht absolute, sondern im Verhältniß mit andern. Er schäzt sich nicht nach den moralischen Regeln sondern im Vergleich mit andern Menschen. Die absolute Schäzzung bestehet in der Vergleichung mit den moralischen Gesezzen. Wenn also die Schäzzung unserer Person bloß relativ ist, so entspringt daraus natürlicher Weise der Neid. Der Neid ist der Haß auf andere und zwar um der Hinderniße, die sie uns in Ansehung unserer relativen Schäzzung machen. Derjenige, der seinen persönlichen Werth und Zustand bloß relativisch / schäzt, der hat zwey Wege und Mittel sich zu befriedigen. 1. Wenn ein anderer viel Vermögen hat und ich weniger, so entspringt daraus ein Unwille, und dann kann ich mich befriedigen, wenn ich mich über den Vorzug anderer erhebe, und das ist die Eifersucht. 2. Wenn ich den Vorzug anderer für größer ansehe, ihn zu verringern suche, dann ist dieses der Neid, beides sind Begierden des Relativen. Alle Menschen scheinen im Verhältniß anderer etwas zu verliehren. Die Eifersucht würde nicht seyn, wenn nicht andere Menschen wären, sie entsteht also aus der relativen Selbstschäzzung. Die Eifersucht können wir eigentlich die Neigung nennen, da wir an den Vorzügen anderer ein Mißvergnügen haben, welches entspringt, wenn wir uns relativisch schäzzen, wodurch denn unser Werth verunzieret wird. Diese Eifersucht ist allen Menschen schlechterdings schon von der Natur eingelegt. Sie ist vom Neid unterschieden, denn dieser bedeutet den Abscheu, den wir gegen anderer Vorzüge haben, der aber doch nicht dahin zielet, unsere Vorzüge zu vergrößern, / sondern nur des andern seine zu verringern, die wahre rechte Eifersucht und Aemulation hat den Zweck, seine eigenen Verdienste zu vergrößern, folglich sucht man hier nur die Ungleichheit zu verhüten. Die Menschen aber verfallen mehr auf den Neid als auf die NachEiferung, denn sie wollen anderer Ehre verringern und zu ihrer hinzusezzen.

Der Elende ist allezeit mißgünstig und neidisch, wie auch unser Autor sagt, daß ein Elender immer boßhaft ist. Alles dieses ist noch menschlich, ob es gleich ein Laster ist. Das Mißvergnügen an den Vortheilen kann ein unmittelbares Vergnügen an dem Unwillen anderer seyn, dieses ist eine teuflische Eigenschaft. In unserer Erziehung wird hier sehr grob gehandelt, da die Aeltern ihre Kinder vor anderen

zurechtweisen, wodurch sie sie also bewegen, anderer ihre Vollkommenheiten zu haßen. Die Schadenfreude ist teuflisch, und bestehet darinn, wenn man eine unmittelbare Begierde hat, andern Schaden zuzufügen. Wir / nennen diese Laster teuflisch, weil sie den Grad der Menschheit überschreiten, deswegen relegiren wir sie in die Hölle. Wir können auch generaliter sagen, daß wir englische Tugenden haben, wozu 1. die Liebe des Feindes gehöret, 2. wenn man das allgemeine beste befördert, auch mit Aufopferung seines eigenen Nuzzens. Der Mensch muß, im Grunde betrachtet, aus Grundsäzzen weder gut noch böse seyn. Der Mensch ist daher lasterhaft aus Neigung und nicht eigentlich mit gutem Willen und mit wahrer Lust, weil ein jeder Mensch auf der Stelle, wenn er will, tugendhaft seyn kann, folglich nur aus Grundsäzzen und nicht nach Neigung. Ein Mensch ist nicht ganz lasterhaft, weil er immer einen Wunsch hat beßer zu seyn. Er ist nicht ganz gut, denn er ist gut aus Vorsaz, er hat aber nicht genugsam Neigung dazu. Wenn er ganz gut seyn soll, so muß er gut seyn aus Grundsäzzen und auch aus Neigung folglich auch böse. / Es ist auch kein Laster, zu welchem nicht ein Grad der Aufmunterung und ein Verbeßerungs-Mittel gefunden werden könnte. Darin bestehet auch eben die Gebrechlichkeit der Tugend. Man muß sie also ansehen als wenn sie vom Glück abhinge, folglich unvollkommen sey, darum weil der Wille des Menschen böse ist; folglich ist sie nicht englisch sondern menschlich. Zum Laster hat er einen Trieb, aber keine Bildung, zur Tugend aber hat er einen Vorsaz, aber keinen genugsamen Antrieb, dieweil der Mensch nicht vor das was in der Thierheit liegt, verantwortet werden kann. So kann er auch im Auge Gottes angesehen werden als ein Geschöpf, welches Mittel hat, sich aus dem Verderben zu helfen. Die Gebrechlichkeit der Tugend macht uns wehmüthig, die Heilbarkeit des Lasters aber hoffnungsvoll.

Gleich wie wir etwas in Ansehung der Tugend und Laster haben, was über die Menschheit gehet, wovon wir das eine eng/lisch das andere teuflisch nennen, so haben wir auch wieder Laster, die unter der Menschheit sind, und diese nennen wir thierisch, worunter wir 1. das crimen carni, soferne sie wider die Natur sind, 2. die versoffene Neigung, die Unmäßigkeit im freßen und saufen, 3. die Unreinigkeit rechnen.

Tugenden, die unter der Menschheit sind, haben wir nicht, das Viehische macht den Menschen verächtlich, das Teuflische nur ver-

haßt. Die Viehischen Laster sind also ärger als die Teuflischen, denn die allgemeine Verachtung ist größer als der allgemeine Haß.

Die Verbindlichkeit des Menschen in Ansehung der Wahrhaftigkeit. Hier giebt es eine materiale und formale Verbindlichkeit. Die materiale ist, wenn ich dem entgegen handele oder die Bedingung überschreite unter welcher der Mensch das Recht determiniren kann. Dieses Recht oder Regel ist, daß der Menschen ihre Aussagen / wahr seyn. Die Wahrhaftigkeit ist die Bedingung, unter der die pacta statt finden, derjenige der dieser Regel entgegen handelt, der übertritt sie formaliter. Dieses Verbrechen bestehet darinn, wenn ein Mensch wieder die Regel handelt, unter deren Bedingung er das Recht determiniret. Ein solcher Mensch handelt wieder die wesentliche Bedingung welches also ein formales Laster ist, welches unter gar keiner Bedingung erlaubt ist. Lügen ist also nicht erlaubt, es mag unter Umständen geschehen unter welchen es will. Der Mensch muß nicht lügen wenn er auch dadurch sein Leben erhalten könnte. Auch in casu neceßitatis kann die Lüge nicht gerechtfertiget obgleich verziehen werden, obgleich sie an und vor sich nicht gerechtfertiget werden kann. Selbst der casus neceßitatis ist vor dem Höchsten Wesen jederzeit unver/-zeihlich. Die Gütigkeit Gottes ist nur eine Eigenschaft des Führers und Regierers und nicht des Richters. — Die Lüge macht verächtlich: Die Wahrhaftigkeit hingegen ist Achtungswürdig. Seine Sprache ist ihm gar nichts nüzze, und man wünscht daß ein solcher Mensch stumm wäre. Die Wahrhaftigkeit ist dasjenige was einem die Ehre erhält. Die Wahrheit ist immer eine rectitudo die Lüge aber eine Schlangen Linie, sie ist etwas gekünsteltes, weil man immer etwas erfinden muß. Das erste was man von einem Freunde fordern kann ist die Wahrhaftigkeit. — Mendacium est si quis mentem suam significare velle declarare alterum in errorem inducit: Nicht eine jede vorsäzliche Verleitung in Irrthum ist eine Lüge, nemlich, wenn ich nicht sage, ich wolle ihm meinen Sinn erklären. Wenn / man lügt, so begeht man ein formales Verbrechen und ein Laster, welches unter keiner Bedingung erlaubt ist. Das was materiell Unrecht ist, das ist unter vielen Bedingungen recht. Die Lüge ist aber allen Bedingungen nach unrecht. Es giebt auch keine Nothlüge, denn weil diese dem Recht wiederstreitet, so kann sie auch in der Noth nicht gerechtfertiget werden. Die Pflicht der Gütigkeit kann zwar durch die Noth überwogen werden, die Lüge aber ist nicht eine solche Pflicht der Gütigkeit. In Ansehung mancher Lüge ist es oft der fragilitati humanae zu ver-

zeihen. Dieses findet vor dem Menschlichen Richter Stuhle statt. Wir haben zwar ein moralisches Gesezz. Aber unsere Schwäche macht in Ansehung der Menschen einige Nothfälle. Ein falsches Zeugniß wovon
269 bey andern abzulegen, ist gar nicht erlaubt, wenn man auch vortheil/-
hafte Absichten dabey hat. Dasjenige nur was an und vor sich böse ist, 5
das ist in gar keiner Absicht gut. Die Wahrheit ist nun eine nothwendige Pflicht des Menschen. Wahrheit in Ansehung deßen was wir sagen und in uns denken, aufrichtige Gesinnungen in Ansehung Gottes und der Religion, das ist eine Bedingung unter der alles Betragen einen Werth
hat. 10

Die Redlichkeit id est die eigentliche Wahrhaftigkeit im Betragen ist die Bedingung des guten in allen Stükken.

Simulatio und Dißimulatio ist erlaubt. Es ist zwar oft eine vorsäzliche Verleitung in Irrthum, indem ich mich entweder nicht äußere
oder etwas zurückhalte; welches also an und vor sich nicht erlaubt 15
ist, indeßen ist es in gewißen Fällen und Umständen erlaubt. Es ist vielmehr nöthig, daß man sich dißimulire id est enthalte und ver-
270 schwiegen sey und dieses ist nicht / anzusehen als ein Betrug. Wenn man die simulation und dißimulation vergleicht, so ist erstere weit
näher dem Betruge als leztere, denn die dißimulation ist bloß der 20
Offenherzigkeit entgegengesezt. Ich kann also alle Äußerungen zurückhalten, bey der simulation aber muß ich durchaus ein Recht haben, denn es ist eine vorsäzliche Verleitung eines andern. Sie kommt dem Betruge sehr nahe, und kann nur 1. im Nothfall, 2. auf der andern
Seite auch dann gerechtfertiget werden, wenn ich unbefugte und unge- 25
rechte Absichten eines andern vereiteln kann. Haß ist vom Zorn darinn unterschieden, daß der Zorn eine Aufwallung, eine Hizze in den affecten ist, in welcher er Begierden hat, die einem andern zum Nachtheil gereichen, wo er aber bald seiner mächtig ist. Der Haß ist aber
271 ein daurender / Vorsazz den andern zu schaden. Der Zorn gehört zum 30
Gefühl, der Haß aber zur Neigung. Der Zorn ist deswegen tadelhaft, weil er aus Unbesonnenheit und nicht aus Grundsäzzen entspringt. Er ist der Sittsamkeit nicht anständig, er erzeugt aber das Böse nicht, so wie der Haß. Der Haß der Beleidigten ist natürlich. Obgleich der
Haß zwar in unserer Thierheit steht, so wird er durch die Moral so sehr 35
eingeschränkt, daß durch dieselbe der Haß der Person völlig verbothen wird. Der Zorn ist lang nicht so sehr nachtheilig für uns als der Haß, denn der nagt am Herzen. Wenn wir gegen die Beleidiger, die uns den Haß ablokken, ein freymüthiges Betragen hegen, dann machen wir

aus Feinden Freunde. Unter das was niederträchtig genannt wird, gehöret auch der Schmeichler, der sich fälschlich und mit Fleiß unter andere erniedriget, und anderer Stolz über sich erhebet, und demselben Warnung giebt.

5 / Wir haben von Natur nicht nur eine Neigung sondern auch einen 273 Beruf, über andere zu urtheilen. Die Vorsehung hat die Menschen zu natürlichen Richtern über die Moralitaet gemacht. Wir sind zuvor verbunden zu urtheilen, aber nicht zu richten, denn alles Urtheil über andere ist nur insofern erlaubet, als man ihnen nicht nachtheilig und 10 schädlich ist.

Die Bestimmung der Menschheit

Die Question von der Bestimmung der Menschheit wird controvertirt zwischen Roußeau und andern Philosophen. Er hat eine große Kenntniß davon gegeben, welches ein sehr großer Nuzzen ist. Rous- 15 seaus Frage ist, ob der Mensch von Natur gut oder böse ist ? Er ist gut, sagt er, und wird durch Verwahrlosung und Erziehung böse, daher sind die Regeln der Erziehung bloß negativ. Der Theologische Theil sagt, daß der Mensch / von Natur böse sey. Der Mensch ist aber im Stande 274 der Natur nicht nur beßer und unverderbter sondern auch glücklicher 20 als im civilisirten Zustande. — In der Menschlichen Geschichte haben sich alle Laster entsponnen und alles Unglück besonders der Luxus vorgefunden. Die Wißenschaften, sagt er, haben den Menschen oft unglücklich gemacht, denn obgleich sie die Laster nicht herfür gebracht haben, so können sie dieselben auch nicht ausrotten. 1. Kann 25 der Mensch durch vereinigte Bestrebungen glücklich werden, wenn er sich im civilisirten Zustande cultiviret, oder ist dieses alles nicht nüzlich ? 2. Was ist das Maaß der Perfection seines Charakters ? erlangt er sie im Bürgerlichen oder Natürlichen Zustande ? Wir müßen hier unterscheiden. 1. Die Bestimmung des einzelnen Men- 30 schen, und 2. Die Bestimmung des ganzen Mensch/lichen Geschlechts. 275

Der Zweck der Natur im ganzen genommen ist Moralisch zu welchem der Mensch nur durch den größten freyen Gebrauch seiner Kräfte gelangen kann. Der Mensch hat zwey Zwekke, die auf die Erhaltung seiner Natur und auf die Glückseeligkeit seines Zustan- 35 des gehen. Die Bestimmung des menschlichen Geschlechts ist der Bestimmung des einzelnen Menschen entgegen. Diesen Abbruch hat Rousseau als ein Argument angenommen, daß die Bestimmung des

ganzen Menschlichen Geschlechts gar nichts beytrage zur Glückseeligkeit des einzelnen Menschen. Der Mensch im ganzen Menschlichen Geschlechte betrachtet, ist offenbar zur Gesellschaft bestimmet, 276 sodaß wir mit Gewißheit sa/gen können, daß der Mensch nicht vor sich selbst, sondern gleichsam als eine Biene zum Bienenstock er- 5 schaffen ist. Im Stande der Natur ist der Mensch frey, im Bürgerlichen aber ist er unter dem Zwange. Er verliehret hier also etwas von seiner natürlichen Freyheit. Hier muß er Schlauigkeit und Klugheit gebrauchen. Hier entspringen Bedürfniße welche gar nicht zum Natürlichen Zustande gehören. ZE. der Luxus. Es entspringen neue Arten von 10 Uebel, Schmählerung, Verlust der Ehre, überhaupt alles, wovon der rohe und wilde Mensch gar nichts weiß. Im Gesellschaftlichen Zustande verändert auch oft der Mensch seine Bestimmung der Natur, folglich auch ihre Zwekke. Die Physische Bestimmung ist also von der Moralischen unterschieden. Wißenschaften und die Gelehrsamkeit, 15 277 sind, was / die Bestimmung des einzelnen Menschen betrifft, der physischen entgegen. In der moralischen Bestimmung aber sind sie nothwendig. Die Wißenschaften schwächen die Gesundheit und sind den Mängeln unseres Alters nicht angemeßen. In der Bürgerlichen Gesellschaft ist aber ohne Wißenschaft alles roh, wild und unpolirt. Der 20 Bürgerliche Mensch ist ein verunarteter physischer Mensch. Je mehr den Menschen die Einfalt der Natur abgehet, desto mehr Tort geschiehet dadurch der physischen Bestimmung des Menschen. Wir können aber die menschliche Bestimmungen und die Vollkommenheiten des Menschen nicht erreichen, wenn wir nicht der physischen 25 einen Abbruch thun. Das böse unter den Menschen hat sie gezwungen einen Gesezzlichen Zwang zu errichten. Da der Mensch nicht anders 278 als durch / den Zwang im Zaume gehalten werden kann, so muß er sich nothwendig einer Gewalt unterwerfen. In der Gesellschaft entwickeln sich alle Keime, alle Fähigkeiten, alle Talente des Vermögens 30 des Verstandes, aber auch alle boshaften Keime. Zur völligen Bestimmung des Menschen gehöret die Ausübung aller Talente. Der Bürgerliche Zustand also, in welchem es möglich ist, daß alle Keime entwikkelt werden, ist höchst nothwendig, folglich gehöret er zur Bestimmung des Menschen. In dieser Bürgerlichen Gesellschaft geschieht 35 sowohl dem guten als dem bösen des Thierischen der Menschheit ein Abbruch. In der Bürgerlichen Gesellschaft ist der Mensch ein disciplinirtes, im physischen Zustande aber ein rohes Thier. In Summa betrachtet ist doch der Bürgerliche Zustand derjenige, wovon wir die

größte Vollkommenheit erlangen können. Außer dem Ge/sezlichen 279
Zwange wird noch ein moralischer Zwang erfordert, dieser moralische
Zwang bestehet darinnen, daß man durch Urtheile andere nöthiget in
den Schranken der Moralitaet zu bleiben. Diesen moralischen Zwang
5 exerciren wir schon in Gesellschaften, aber nur in einem kleinen Grade.
Es ist dieses nicht ein äußerer Zwang der Obrigkeit, sondern wenn das
Urtheil des einen den andern vom bösen abhält. Bey der Obrigkeit
kommt das moralische Verfahren gar nicht in Anschlag. Es können noch
viele tausend Jahre verfließen, ehe wir unsere völlige Bestimmung
10 erhalten, welches alsdenn das Reich Gottes auf Erden seyn wird,
wenn alles nicht nur Bürgerlich, sondern auch moralisch gut seyn
wird. Die Mittel, diesen Zu/stand herbeyzuführen, sind, die Philo- 280
sophen müßen instruiren. Die Geistlichkeit muß in Ansehung der
Moralitaet die Menschen zu bilden suchen, und die Moral muß noch
15 häufig Machinen herbeyschaffen.

Finale.



III

Moralphilosophie Collins



Collegium philosophicum
Auctore Kantio

Regiomonti die XIX Aprilis. MDCCLXXXV.



Moralphilosophie

nach den akad: Vorlesungen
des
Herrn Prof: Kant.

Königsberg im Wintersemestre
1784 und 1785.

Georg Ludw Collins
d:GG:S.

über Baumgarten.



/ Prooemium. 1

Alle Philosophie ist entweder theoretisch oder practisch. Die theoretische ist die Regel der Erkentniß, die practische ist die Regel des Verhaltens in Ansehung der freyen Willkühr. Der Unterschied der
5 theoretischen von der practischen Philosophie ist das Object. Die theoretische hat zum Object die Theorie, und die practische die praxin. Sonst theilt man die Philosophie in die speculative und in die practische. Man nennt überhaupt Erkentniße theoretisch und practisch, die Objecte mögen seyn wie sie wollen. Theoretisch sind sie,
10 wenn sie der Grund sind von den Begriffen der Objecte, practisch aber wenn sie der Grund von der Ausführung der Erkentniß der Objecte sind; so ist z. E: eine theoretische und practische Geometrie, eine theoretische und practische Mechanic, eine theoretische und practische Medicin, eine theoretische und practische Jurisprudence;
15 das Object ist immer daßelbe. Also, wenn ohnangesehn des Objects, doch die Erkentniße theoretisch und practisch seyn, so betrift es nur die Form der Erkentniß, und zwar die theoretische zur Beurtheilung des Objects, die practische zur Hervorbringung des Objects. Hier ist aber der Unterschied des Theoretischen und practischen in Ansehung
20 des Objects. Die practische Philosophie ist nicht der Form nach, sondern dem Object nach practisch, und dieses Object sind die freien Handlungen und das freie Verhalten. Das Theoretische ist das Erkennen und das practische ist das Verhalten. Wenn ich vom Gegenstande abstrahire, so ist die Philosophie des Verhaltens diejenige, die eine
25 Regel giebt vom guten Gebrauch der Freiheit, und dieses ist das Object der practischen Philosophie, ohne Ansehen der Gegenstände. Also handelt die practische Philosophie vom Gebrauch der freien Willkühr, nicht in Ansehung der Gegenstände, sondern unabhängig von allen Gegenständen. Die Logic giebt uns Regeln in Ansehung des
30 Gebrauchs des Verstandes, und die practische Philosophie in Ansehung des Gebrauchs des Willens, welches die zwo Kräfte sind, woraus alles in unserm Gemüthe entsteht. Wenn wir nun die Oberkräfte von Erkenntniß und Bewegungs Vermögen nehmen, so ist das erste das Ober Erkenntniß Vermögen, oder der Verstand; und das 2te
35 das Ober Begehrungs Vermögen, oder die freie Willkühr. Nun haben

wir 2 Instructiones für beide Kräfte, nehmlich die Logic für den Verstand, und die practische Philosophie für den Willen. / Die untere Kräfte können nicht instruirt werden, weil sie blind sind. Wir erwägen also hier ein Wesen, was freie Willkühr hat, welches nicht allein ein Mensch, sondern auch ein jedes vernünftiges Wesen seyn kann. Und hier erkennen wir die Regel des Gebrauchs der Freiheit, und das ist die practische Philosophie generaliter. Sie hat also objective Regeln des freyen Verhaltens. Eine jede objective Regel sagt was geschehen soll, wenn es auch niemals geschieht. Die subjective Regel sagt, was da wirklich geschiehet, denn auch bey den Lasterhaften sind Regeln, nach denen sie handeln. Die Anthropologie beschäftiget sich mit den subjectiven practischen Regeln, sie beobachtet das wirkliche Verhalten des Menschen allein, die moralische Philosophie sucht sein gutes Verhalten unter Regeln zu bringen, nehmlich was geschehen soll. Sie enthält Regeln des guten Gebrauchs des Willens, so wie die Logic Regeln enthält des richtigen Gebrauchs des Verstandes. Die Wißenschaft der Regel, wie der Mensch sich verhalten soll, ist die practische Philosophie, und die Wißenschaft der Regel des wirklichen Verhaltens ist die Anthropologie; diese beide Wißenschaften hangen sehr zusammen, und die Moral kann ohne die Anthropologie nicht bestehen, denn man muß das Subject erst kennen, ob es auch im Stande ist, das zu leisten, was man von ihm fordert, das es thun soll. Man kann zwar die practische Philosophie wohl erwegen, auch ohne die Anthropologie, oder ohne die Kentniß des Subjects, allein denn ist sie nur speculative, oder eine Idee; so muß der Mensch doch wenigstens hernach studiert werden. Es wird immer geprediget was geschehen soll, und keiner denkt daran ob es geschehen kann, deswegen werden auch die Ermahnungen, welches tavtologische Wiederhohlungen der Regel, die schon ein jeder weiß, sind, einem sehr langwierig vorkommen, indem nichts mehr gesagt wird, als was man schon weiß, und die Kanzel Reden von solchen Ermahnungen sind sehr leer, wenn der Redner nicht zugleich auf die Menschheit sieht; und hierinn ist Spalding allen vorzuziehen. Daher muß man den Menschen kennen, ob er auch das thun kann, was man von ihm fordert. Die Betrachtung / der Regel ist unnütz, wenn man nicht die Menschen bereitwillig machen kann, solche Regeln zu befolgen, deswegen hangen diese 2 Wißenschaften sehr zusammen. Es ist aber so, als wenn die theoretische Physic mit den Experimenten verbunden wird, denn man macht auch mit dem Menschen Experimente. Z:E: Man probirt einen Bedienten

ob er treu ist. Es sollte also bey einem Examen des Predigers eben so auf seinen Character und Herz gesehen werden, als auf seine dogmatische Kentniße.

Die practische Philosophie ist demnach nicht der Form, sondern 5 dem Object nach practisch. Sie ist eine Ausübungs-Lehre. So wie die Logic eine Vernunft Wißenschaft ist, so soll auch das Object der practischen die Praxis seyn. Sie ist also eine Wißenschaft über die objectiven Gesetze der freien Willkühr, eine Philosophie der objectiven Nothwendigkeit der freien Handlungen oder des Willens, das 10 heißt, aller nur möglichen guten Handlungen, so wie die Anthropologie eine Wißenschaft ist über die subjectiven Gesetze der freien Willkühr. Die practische Philosophie handelt nicht von einer besonderen Art von Gegenständen der Praxis, sondern ohnangesehn aller Gegenstände der Praxis überhaupt von freien Handlungen, so wie die Logic. Die prac- 15 tische Regeln, die da sagen, was geschehen soll, sind dreierley: Regeln der Geschiklichkeit, Regeln der Klugheit, und Regeln der Sittlichkeit. Eine jede objective practische Regel wird durch den Imperativum ausgedrukt, die subjective practische Regel aber nicht, z:E: die Alten pflegten zu zeigen, das ist zwar, aber so sollte es doch nicht seyn. 20 Aber z:E: man sollte im Alter nicht mehr so spaaren, als in der Jugend, weil man im Alter nicht mehr so viel braucht, indem man nicht so lange zu leben hat, als in der Jugend. Es giebt also 3erley Imperativos: einen Imperativum der Geschiklichkeit, der Klugheit und der Sittlichkeit. Denn ein jeder Imperativus drükt ein sollen, also eine 25 objective Nothwendigkeit aus, und zwar eine Nothwendigkeit der freien und guten Willkühr, denn das gehört zum Imperativo, und neceßitirt objectiv. Alle Imperativi enthalten eine objective Nöthigung, und zwar unter der Bedingung einer freien guten Willkühr. Die Imperativi der Geschiklichkeit sind problematisch, / die Imperativi 4 30 der Klugheit sind pragmatisch, die Imperativi der Sittlichkeit sind Moralisch. Die problematische Imperativi sagen, daß bey einer jeden Regel eine Nothwendigkeit des Willens zu einem beliebigen Zweck angezeigt wird. Die Mittel werden aßertorisch enuncirt, die Zwecke aber sind problematisch. Z:E: die practische Geometrie ertheilt solche 35 Imperativos. Z:E: Wenn ein Triangel soll gemacht werden oder ein Quadrat oder ein Sechseck, so muß man nach folgenden Regeln verfahren. Es ist also ein beliebiger Zweck durch angezeigte Mittel. Also alle practische Wißenschaften generaliter, als Geometrie, Mechanic etc., enthalten Imperativos der Geschiklichkeit. Sie sind von großem

Nutzen, und müßen allen übrigen Imperativis vorgehen, denn man muß im Stande seyn beliebige Zwecke auszuführen, und Mittel haben, solche Zwecke zu erlangen, ehe man aufgegebne Zwecke ausführen kann. Die Imperativi der Geschiklichkeit imperiren nur hypothetisch; denn die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Mittel ist allemal bedingt, nemlich unter der Bedingung des Zwecks. Die practische Philosophie enthält nicht Regeln der Geschiklichkeit, sondern Regeln der Klugheit und der Sittlichkeit. Sie ist also eine pragmatische und moralische Philosophie, pragmatisch in Ansehung der Regeln der Klugheit, und moralisch in Ansehung der Regeln der Sittlichkeit.

Die Klugheit ist die Fertigkeit im Gebrauch der Mittel zum allgemeinen Zwecke der Menschen, das ist, zur Glükseeligkeit, so ist hier schon der Zweck bestimmt, welches bey der Geschiklichkeit nicht ist. Zur Regel der Klugheit wird 2erley erfordert: den Zweck selber zu bestimmen, und denn, den Gebrauch der Mittel zu diesem Zwecke. Es gehört also dazu eine Regel der Beurtheilung deßen, was zur Glükseeligkeit gehört, und die Regel des Gebrauchs der Mittel zu dieser Glükseeligkeit. Die Klugheit ist also eine Fertigkeit den Zweck und auch die Mittel zureichend zu bestimmen. Die Bestimmung der Glükseeligkeit ist das erste bey der Klugheit, denn viele streiten noch, ob die Glükseeligkeit im Erhalten oder Erwerben besteht. Der scheint glüklicher zu seyn der keine Mittel hat, aber auch nichts von dem, was durch diese Mittel kann erlangt werden, als derjenige, der viel Mittel hat, aber auch viele braucht. Also ist die Bestimmung des Zwecks der Glükseeligkeit und worinn sie besteht, das erste, und die Mittel zu derselben das 2te der Klugheit. Die Imperativi der Klugheit gebieten nicht unter einer problematischen Bedingung, sondern unter einer aßertorischen allgemeinen nothwendigen Bedingung, die bey allen Menschen ist. Ich sage nicht, woferne du willst glüklich seyn, so must du das und jenes thun, sondern weil jeder glüklich seyn will, welches doch von jedem praesupponirt wird, so muß er das beobachten. Es ist also eine subjective nothwendige Bedingung. Ich sage nicht, du sollst glüklich seyn, denn wäre es eine objective nothwendige Bedingung, sondern ich sage, weil du glüklich seyn willst, so must du dieses und jenes thun: Wir können uns aber noch einen Imperativum denken, wo der Zweck ausgemacht ist, mit einer Bedingung, die nicht subjectiv sondern objectiv imperirt, und das sind die sittlichen Imperativi, z: E: du sollst nicht lügen, ist kein problematischer Imperativus, denn sonst müste es heißen: Wenn es dir keinen Schaden bringt, denn solst du

nicht lügen, sondern es imperirt categorisch und schlechthin; du solst nicht lügen. Es ist also dieser Imperativus entweder ohne alle Bedingung, oder unter einer objectiven nothwendigen Bedingung. Der Zweck ist bey dem moralischen Imperativo eigentlich unbestimmt, 5 die Handlung ist auch nicht nach dem Zweck bestimmt, sondern gehet nur auf die freye Willkühr, der Zweck mag seyn, welcher er wolle. Der moralische Imperativus imperirt also absolut, ohne auf die Zwecke zu sehen. Unser freies Thun und Laßen hat eine innere Bonitaet, giebt also dem Menschen einen unmittelbahren inneren absoluten 10 Werth der Sittlichkeit. Z:E: derjenige, der Wort hält, hat immer einen unmittelbahren innern Werth der freien Willkühr, der Zweck mag seyn welcher er will. Die pragmatische Bonitaet giebt aber dem Menschen keinen innern Werth.

/ Die moralische Systemata der Alten. 6

15 Zum Grunde aller moralischen Systemate der Alten lag die Frage vom summo bono, worinnen daßelbige bestehe, und in der Beantwortung dieser Frage unterschieden sich die Systemata der Alten. Dieses Summum Bonum nenne ich ein Ideal, das ist, ein Maximum der Sache was man sich denken kann, wornach man alles bestimmt 20 und abmißt. Man muß sich in allen Stüken zuerst ein Muster concipiren, wornach alles kann beurtheilt werden: Das Summum Bonum ist kaum möglich, sondern ist nur ein Ideal, das ist eine Muster Idee, ein Urbild aller unsrer Begriffe vom Guten. Worinn besteht das höchste Gut ? Die vollkommenste Welt ist das höchste erschaffene 25 Gut. Zu der vollkommensten Welt aber gehört die Glükseeligkeit der vernünftigen Geschöpfe, und die Würdigkeit dieser Geschöpfe solcher Glükseeligkeit. Die Alten sahen wohl ein, daß bloß die Glükseeligkeit nicht das einzige höchste Gut seyn könnte, denn wenn alle Menschen diese Glükseeligkeit treffen möchte, ohne Unterschied der Gerechten 30 und Ungerechten, so wäre zwar die Glükseeligkeit da, aber keine Würdigkeit derselben, und wenn dieses zusammen genommen wird, so ist es das höchste Gut. Der Mensch kann nur in so fern hoffen Glüklich zu seyn, in so fern er sich derselben würdig macht, denn das ist die Bedingung der Glükseeligkeit, die die Vernunft selbst verlangt.
35 Ferner sahen sie ein, daß die Glükseeligkeit beruhe auf der Bonitaet des freien Willens, auf den Gesinnungen, alles deßen sich zu bedienen, was ihm die Natur reichlich schenkt. Wer reich ist und alle Schätze

hat, von dem frägt es sich, was er vor Gesinnungen hat, von diesen für einen Gebrauch zu machen ? Also ist die Beschaffenheit und Vollkommenheit der freien Willkühr, welche den Grund enthält von der Würdigkeit der Glükseeligkeit, die moralische Vollkommenheit. Das physische Gut oder das Wohlbefinden, wozu Gesundheit, Wohlhaben etc. gehört, macht nicht das / höchste Gut aus. Man stelle sich vor: Wenn die Welt voll von solchen vernünftigen Geschöpfen wäre, die sich alle wohlverhielten, also der Glükseeligkeit würdig wären, und sie wären in den dürftigsten Umständen mit Kummer und Noth umgeben, denn hätten sie keine Glükseeligkeit, folglich wäre da kein höchstes Gut, und umgekehrt, wenn alle Geschöpfe von Glükseeligkeit umgeben wären, und wäre kein Wohlverhalten, keine Würdigkeit, so wäre alsdenn auch kein höchstes Gut. Das Ideal des höchsten Guts war bey den Alten 3fach

1.) das Cynische Ideal, das ist, der Secte des Diogenes
2.) das Epicurische Ideal, das ist, der Secte des Epicur
3.) das Stoische Ideal, das ist, der Secte des Zeno

Diese Secten sind nach Begriffen eingetheilt:

Das Cynische Ideal ist das Ideal der Unschuld, oder vielmehr der Einfalt. Diogenes sagte, das höchste Gut bestehe in der Einfalt, in der Genügsamkeit des Genußes der Glükseeligkeit. Das Epicurische Ideal war das Ideal der Klugheit. Epicur sagte: das höchste Gut bestehe allein in der Glükseeligkeit, und das Wohlverhalten wäre nur ein Mittel zur Glükseeligkeit. Das Stoische Ideal war das Ideal der Weisheit, es ist umgekehrt von dem vorigen. Zeno sagte: das höchste Gut bestehe nur allein in der Sittlichkeit, in der Würdigkeit, also im Wohlverhalten, und diese Glükseeligkeit wäre eine Folge der Sittlichkeit. Derjenige wäre schon glüklich, der sich wohl verhielte. Die Cynische Secte sagte: Das höchste Gut wäre eine Sache der Natur, und nicht der Kunst: Beim Diogenes waren die Mittel der Glükseeligkeit negativ. Er sagte: Der Mensch ist von Natur mit wenig zufrieden; weil der Mensch von Natur keine Bedürfniße hat, so empfindet er auch nicht den Mangel der Mittel, und genießet unter diesem Mangel seine Glükseeligkeit. Diogenes hat vieles vor sich, denn der Vorrath von Mitteln und Gaben der Natur vermehrt unsre Bedürfniße, denn je mehr Mittel wir haben, je mehr Bedürfniße eräugnen sich, und die Meinung des Menschen wächst nach größerer Befriedigung, das Gemüth ist also immer / unruhig. Roußeau, der feine Diogenes, behauptet es auch, daß

unser Wille von Natur gut wäre, nur wir werden immer corrumpirt, die Natur hätte uns mit allem versehen, nur wir machen uns mehr Bedürfniße; er will auch, daß die Erziehung der Kinder nur negativ sein soll. Diesem ist Hume entgegen, der da behauptet, daß es eine Sache
5 der Kunst und nicht der Natur sey; Diogenes sagt: Ihr könt glüklich seyn ohne Ueberfluß, ihr könt sittlich seyn ohne Tugend. Seine Philosophie war der kürtzeste Weg zur Glückseeligkeit, durch die Genügsamkeit lebt man glüklich indem man alles entbehren kann. Seine Philosophie war auch der kürtzeste Weg zur Sittlichkeit, denn wenn man
10 keine Bedürfniße hat, so hat man auch keine Begierde, und dann stimmen unsre Handlungen mit der Moralitaet überein, und einem solchen Menschen kostet es nichts mehr als ehrlich zu seyn, folglich wäre die Tugend nur eine Idee. Es ist also auch die Einfalt der kürzeste Weg zur Sittlichkeit. Die Epicurische Secte behauptete, das höchste
15 Gut wäre eine Sache der Kunst, und nicht der Natur, so wie es die Cynische sagte. Hier war also der Unterschied der beiden Sekten, indem diese gegen die erste umgekehrt war. Epicur sagte, wenn wir auch von Natur keine Laster haben, so haben wir doch einen Hang dazu, also ist die Unschuld und Einfalt nicht gesichert, es muß Kunst
20 dazu kommen, und hierinn kam Zeno mit dem Epicur überein, der es auch als eine Sache der Kunst ansah, denn Z:E: wenn ein unschuldiges Landmädchen von allen gewöhnlichen Lastern frey ist, so ist es deswegen, weil es keine Gelegenheit zur Ausschweifung hat, und ein Landmann, der mit schlechter Kost sich behilft, und dabey doch
25 zufrieden ist, ist es nicht deswegen weil er sieht, es sey einerley, sondern weil er es nicht beßer hat, und wenn man ihm Gelegenheit gäbe, beßer zu leben, so würde er es auch begehren. Also ist die Einfalt nur negativ. Epicur und Zeno nahmen also die Kunst an, sie war aber bey ihnen verschieden. Die 2 Elemente des höchsten Gutes sind: das
30 physische Gut und das moralische Gut, das Wohlbefinden und das Wohlverhalten. Weil alle Philo/sophie darauf hinausgehet, Einheit in **9** den Erkentnißen hervorzubringen, und auf die wenigsten Principia zu reduciren, so versuchte man, ob aus diesen 2 Principiis nicht könnte eins zusammen gebracht werden. Man benent doch jede Sache vom
35 Zweck, und nicht vom Mittel. Also nach der Idee des Epicurs war die Glükseeligkeit nur Zweck und die Würdigkeit nur ein Mittel, mithin wäre die Sittlichkeit eine Folge der Glükseeligkeit. Zeno suchte auch beide Principia zu verbinden, und nach seiner Idee wäre die Sittlichkeit der Zweck. Die Würdigkeit und Tugend wäre nur eine Folge der

Sittlichkeit. Das Ideal und das Muster des Diogenes ist der Mensch der Natur, das Muster des Epicurs ist der Weltmann, das Muster, oder die Idea Archetypon des Zeno ist der Weise, der in sich selbst die Glükseeligkeit fühlt, der besitzt alles, er hat in sich die Qvelle der Heiterkeit und der Rechtschaffenheit, er ist der König, indem er sich selbst beherscht, er kann nicht gezwungen werden, indem er sich selbst zwingt. Einen solchen Weisen zogen sie den Göttern vor, indem zu ihren Göttern nicht viel gehörte, denn die Gottheit hatte keine Verführung und keine Hinderniße zu überwinden, aber ein solcher Weise wäre durch seine Stärke in Ueberwindung der Hinderniße zu solcher Vollkommenheit gelangt. Wir können uns noch ein mystisches Ideal gedenken, wo das höchste Gut darinn besteht, daß sich der Mensch sieht in der Gemeinschaft des höchsten Wesens, dieses ist das Platonische Ideal, welches ein phantastisches Ideal ist. Das Ideal des Christen ist das Ideal der Heiligkeit und das Muster ist der Christ. Der Christ ist auch ein bloßes Ideal, ein Urbild von der sittlichen Vollkommenheit, welches heilig ist durch die Göttliche Beihülfe. Dieses muß aber nicht mit Menschen vermengt werden, die sich Christen nennen, denn sie suchen nur diesem Ideal, diesem Muster, näher zu kommen.

Epicur und Zeno fehlten darinn, daß Epicur der Tugend Triebfedern geben wollte, und keinen Werth, die Triebfeder war die Glük**10** see/ligkeit, und der Werth die Würdigkeit. Zeno erhob den innern Werth der Tugend und setzte darinn das höchste Gut, und benahm der Tugend die Triebfedern. Epicurs höchstes Gut war also die Glükseeligkeit, oder wie er es nannte, Wollust, das ist, eine innere Zufriedenheit und ein fröliches Hertz. Man muß sicher seyn von allen Vorwürfen von sich und von andern, das ist aber keine Philosophie der Wollust, man hat ihn also übel verstanden. Man hat noch einen Brief von ihm, worinnen er jemanden zu sich invitiret, wo er ihn aber mit nichts aufzunehmen verspricht, als mit einem frölichen Hertzen und mit der Polenta, das ist, eine schlechte epicureische Mahlzeit. Solche Wollust war also eine Wollust eines Weisen. Er nahm also der Tugend den Werth, indem er die Sittlichkeit zum Mittel der Glükseeligkeit machte.

Zeno machte es umgekehrt, er setzte die Glükseeligkeit in den Werth und gab der Tugend keine Triebfeder. Triebfeder sind alle Gründe unsers Willens, die hergenommen sind von den Sinnen. Das Bewußtseyn der Würdigkeit der Glükseeligkeit stillt noch nicht die Begierde des Menschen, und wenn der Mensch seine Begierde nicht

erfüllt, wenn er auch in sich fühlt, daß er würdig ist, so ist er doch nicht glüklich. Die Tugend gefällt über alles, nur sie vergnügt nicht, denn alsdenn würden alle Tugendhafte glüklich seyn. Die Begierden eines Tugendhaften sind um dieser Tugend willen desto stärker nach der 5 Glükseeligkeit sich zu sehnen; je tugendhafter und wenig glüklich ein Mensch ist, desto schmertzhafter ist es ihm, daß er nicht glüklich ist, ob er gleich deßen würdig ist, alsdenn ist der Mensch mit seinem Verfahren, aber nicht mit seinem Zustande zufrieden.

Epicur versprach dem Menschen Zufriedenheit mit sich selbst, wenn 10 er es erst würde so gemacht haben, daß sein Zustand glüklich sey. Zeno versprach dem Menschen Zufriedenheit mit seinem Zustande, wenn er es erst so würde gemacht haben, daß er mit sich selbst zufrieden seyn würde.

/ Der Mensch kann mit sich pragmatisch oder moralisch zufrieden 11 15 oder unzufrieden seyn. Beides wird aber sehr oft mit dem Menschen verwechselt. Er glaubt oft Gewißens-Biße zu haben, ob er sich gleich nur vor einem Richter der Klugheit fürchtet. Wenn man jemanden in einer Gesellschaft offendirt hat, so macht man sich zu Hause Vorwürfe deswegen, welches Vorwürfe vom Richter der Klugheit seyn, 20 in dem man sich einen Feind zu vermuthen hat. Denn alle Reproche der Klugheit ist diejenige, durch die ein Schaden entsteht. Weiß man es nun, daß der andre es nicht gemerkt hat, so ist man zufrieden, folglich ist es ein Vorwurf der Klugheit, und man hält es doch für einen Vorwurf der Sittlichkeit. Nun sagte Epicur: führe dich so auf, daß du 25 keine Vorwürfe von dir und von andern zu erwarten hast, so bist du glüklich; das Ideal der Klugheit ist nach der Philosophie genommen das vollkommenste Ideal, denn es ist ein Ideal der größten reinen sittlichen Vollkommenheit, weil aber solche von dem Menschen nicht kann erreicht werden, so gründet es sich auf den Glauben eines Gött-30 lichen Beistandes. Nicht allein die Würdigkeit der Glükseeligkeit hat in diesem Ideal die größte Sittliche Vollkommenheit, sondern dieses Ideal hat auch die größte Triebfeder, und das ist die Glükseeligkeit, aber nicht in dieser Welt. Also das Ideal des Evangelii hat die Größte Reinlichkeit der Sitten, und auch die größte Triebfeder, das ist die 35 Glükseeligkeit oder die Seeligkeit. Die Alten hatten keine größere sittliche Vollkommenheit, als sie aus der Natur des Menschen fließen konnte, da nun diese sehr mangelhaft war, so waren auch ihre moralischen Gesetze mangelhaft. Ihr moralisches System war also nicht rein, sie accomodirten die Tugend der Schwäche des Menschen, folg-

lich war sie incomplet. In diesem Ideal aber ist alles complet, und da ist die größte Reinlichkeit und die größte Glükseeligkeit. Die Principia
12 der Sittlichkeit sind in ihrer gan/zen Heiligkeit vorgetragen, und nun heißt es, du sollst heilig seyn, weil aber der Mensch unvollkommen ist, so hat dieses Ideal ein adjument, nehmlich Göttlichen Beistand. 5

Vom Principio der Moralitaet.

Nachdem wir das Ideal der größten sittlichen Vollkommenheit erwogen haben, so müßen wir sehen, worinn das Principium der Sittlichkeit bestehe. Vorläufig ist davon noch nichts gesagt, als daß es auf der Bonitaet der freien Willkühr beruhe; es muß aber untersucht 10 werden, worinn eigentlich das Principium der Sittlichkeit bestehe. Es hält überhaupt sehr schwer, das erste Principium der Wißenschaft festzusetzen, besonders wenn schon die Wißenschaften einige Größe erreicht haben. So ist es schwer Z:E: das erste Principium des Rechts, der Mechanic festzusetzen. Da wir doch alle ein Principium der 15 moralischen Judication haben müßen, nach welchem wir einstimmig darüber urtheilen können, was sittlich gut oder nicht gut ist, so sehen wir ein, daß es ein einiges Principium geben muß, das aus dem Grunde unsers Willens fließet. Nun kommt es darauf an, dieses Principium zu eruiren, worinn wir die Sittlichkeit setzen, und wornach wir das sitt- 20 liche vom unsittlichen unterscheiden können. Wenn ein Mensch viele gute Fähigkeiten und Geschiklichkeiten hat, so frägt es sich doch gleich, wie ist sein Character. Wenn er alle Bonitaeten besitzt, so fragt man doch immer nach seiner moralischen Bonitaet. Was ist denn nun das oberste Principium der Sittlichkeit, wornach wir alles beurtheilen, 25 und worinn unterscheidet sich die sittliche Bonitaet von aller übrigen Bonitaet? Ehe wir diese Frage bestimmen, müßen wir erst die Eintheilung der verschiedenen Gesichtspunkte anführen, aus denen das Principium auf verschiedene Art bestimmt ist. Der Lehrbegriff, (welches nicht ein Lehr Gebäude anzeigt, sondern nur einen Begriff / 30
13 aus welchem man ein Lehr Gebäude machen kann) der Moralitaet besteht darinn, daß die Moralitaet entweder auf empirischen oder intellectuellen Gründen beruhe, und entweder aus empirischen oder intellectuellen Principien abzuleiten sey. Empirische Gründe sind, die von den Sinnen abgeleitet werden, in sofern unsre Sinnen dadurch 35 befriediget werden. Intellectuale Gründe sind die, wo alle Moralitaet aus der Uebereinstimmung unsrer Handlung mit den Gesezzen der

Vernunft abgeleitet wird. Also Systema morale est vel empiricum vel intellectuale. Wenn das System der Moral auf empirischen Gründen beruhet, so beruhts entweder auf innern oder äußern Gründen nach den Gegenständen des innern und äußern Sinnes. Beruhet die Moralitaet auf innern Gründen, so ist das der 1te Theil des empirischen Systems, beruht sie auf äußeren Gründen, so ist das der 2te Theil des empirischen Systems. Die die Moralitaet aus den innern Gründen des empirischen Principii herleiten, nehmen ein Gefühl an, ein physisches und moralisches Gefühl. Das physische Gefühl besteht in der Selbstliebe, die 2fach ist, der Eitelkeit und des Eigennutzes. Sie zielt ab auf seinen eigenen Vortheil, und ist ein eigensüchtiges Principium, wodurch unsere Sinne befriediget werden. Es ist ein Principium der Klugheit. Die Autores des Principii der Selbstliebe sind unter den Alten Epicur, wie er auch überhaupt ein Principium der Sinnlichkeit hatte, unter den neuern Helvetius, Mandeville. Das 2te Principium des innern Grundes des empirischen Systems ist, wenn der Grund im moralischen Gefühl gesetzt wird, wodurch man unterscheiden kann, was gut oder böse ist. Die vornehmsten Autores sind Shaftsbury und Hutcheson.

Zu dem empirischen System des Lehrbegrifs der Moralitaet / gehören 2^{tens} äußere Gründe. Diejenige, die darinn die Moralitaet 14 setzen, sagen: Alle Moralitaet beruhe auf 2 Stücken: auf der Erziehung und auf der Regierung. Alle Moralitaet wäre nur eine Gewohnheit, und wir urtheilen aus Gewohnheit über alle Handlungen nach Regeln der Erziehung oder des Gesetzes der Obrigkeit. Also entspringe die moralische Beurtheilung aus Beispiel oder aus Vorschrift der Gesetze. Das erste behauptet Montaigne. Er sagt: Wir finden den Menschen in verschiedenen Gegenden in Ansehung der Moralitaet auch verschieden, so ist in Africa der Diebstahl auch erlaubt, so ist in China den Eltern erlaubt, ihre Kinder auf die Straße zu werfen, die Esquimaux erdroßeln sie, und in Brasilien begraben sie sie lebendig. Das 2te behauptet Hobbes. Er sagt: die Obrigkeit kann alle Handlungen erlauben und auch verbieten, so laßen die Handlungen sich nicht aus der Vernunft moralisch beurtheilen, sondern man handelt nach Beispiel der Gewohnheit und nach Befehl der Obrigkeit, folglich wäre kein moralisch Principium als nur aus der Erfahrung entlehnet.

Allein, wenn das Principium der Moralitaet auf der Selbst Liebe beruhet, so beruhet es auf einem zufälligen Grunde, denn die Beschaffenheit der Handlungen nach welcher sie mir Vergnügen bringen oder

nicht, beruht auf zufälligen Umständen. Beruht das Principium auf einem moralischen Gefühl, wo man die Handlung nach dem Wohlgefallen oder Mißfallen, nach dem Empfinden oder überhaupt nach dem Gefühl des Geschmaks beurtheilt, so beruhet es auch auf einem zufälligen Grunde. Denn wenn jemand eine Annehmlichkeit woran hat, so kann ein anderer einen Abscheu davor haben, so speien Z:E: die Wilden den Wein aus, den wir gern trinken. Und so ist es auch mit dem äußern Grunde der Erziehung und Regierung. Es / beruht das Principium der Moralitaet nach dem empirischen System auf zufälligen Gründen.

Das 2te Systema morale ist das intellectuale. Nach diesem urtheilt der Philosoph, daß das Principium der Moralitaet einen Grund im Verstande habe, und völlig a priori eingesehen werden kann. Z:E: du sollst nicht lügen; wenn dieses auf dem Princip der Selbstliebe beruhen sollte, so würde es heißen: du solst nur denn nicht lügen wenn es dir Schaden zuwege bringt, wenn es aber Nutzen schaft, so ist es erlaubet. Beruhte es auf dem moralischen Gefühl, so würde demjenigen, der ein so feines moralisches Gefühl nicht hat, welches ihm einen Ekel wider die Lüge zuwege brächte, erlaubt seyn zu lügen. Möchte es auf der Erziehung und Regierung beruhen, so könnte derjenige, der so erzogen ist, und der unter solcher Regierung stände, wo das erlaubet, es frey haben zu lügen. Aber wenn es beruht auf einem Principio, welches im Verstande liegt, so heißt es schlechthin: Du solst nicht lügen, die Umstände mögen seyn, wie sie wollen. Wenn ich meine freie Willkühr betrachte, so ist das eine Uebereinstimmung der freien Willkühr mit sich selbst und anderen. Es ist also ein nothwendiges Gesetz der freien Willkühr. Diejenige Principia aber, die allgemein beständig und nothwendig gelten sollen, können nicht aus der Erfahrung, sondern aus reiner Vernunft abgeleitet werden. Ja, das moralische Gesez drückt die categorische Nothwendigkeit aus, und nicht eine solche, die aus der Erfahrung geschöpft ist. Alle nothwendige Regeln müßen a priori fest stehen, folglich sind die Principia intellectual. Die Beurtheilung der Moralitaet geschieht gar nicht durch sensitive und empirische Principia, denn die Moralitaet ist gar kein Gegenstand der Sinne, sondern sie ist ein Gegenstand bloß des Verstandes. Dieses intellectuale Principium kann 2fach seyn.

1) in so fern es beruht auf der innern Beschaffenheit der Handlung, so fern wir sie durch den Verstand betrachten.

2) oder es kann ein äußeres Principium seyn, so ferne unsre Handlungen ein Verhältniß haben mit einem andern fremden Weesen. /

Dieses Principium ist das theologische Principium der Moral, und man hat also eine theologische Moral, so wie man auch eine moralische Theologie hat. Dieses Theologische Principium ist aber auch irrig, denn der Unterschied des sittlich guten und Bösen besteht nicht im Ver-
5 hältniß auf ein anderes Wesen, sondern das Principium morale intellectuale est internum. Worinn nun dieses Principium intellectuale internum bestehe, das soll unser Zweck in der Moral seyn, daßelbige zu bestimmen, welches aber nur mit der Zeit nach und nach kann ausgerichtet werden. Alle Imperativi sind Formeln einer practischen
10 Neceßitation. Die practische Neceßitation ist eine Nothwendig Machung freier Handlungen. Allein unsre Handlungen können aber 2fach neceßitirt werden, entweder sie können nach Gesetzen der freien Willkühr nothwendig seyn, und dann sind sie practisch nothwendig, oder sie können nach Gesetzen der sinnlichen Gefühls Neigung noth-
15 wendig seyn, und dann sind sie pathologisch nothwendig. Dennoch werden unsre Handlungen practisch neceßitirt, das ist nach Gesetzen der Freiheit, oder pathologisch, d. i. nach Gesetzen der Sinnlichkeit. Die practische Neceßitation ist eine objective neceßitation der freien Handlungen. Die pathologische Neceßitation ist eine subjective Neceßi-
20 tation. Also alle objective Gesetze unsrer Handlungen sind alle practisch nothwendig, nicht pathologisch. Alle Imperativi sind nur Formeln der practischen Neceßitation und drücken eine Nothwendigkeit unsrer Handlungen aus unter der Bedingung der Bonitaet. Die Formel, die die practische Nothwendigkeit ausdrükt, ist die Causa impulsiva einer
25 freien Handlung, und weil sie objective neceßitirt, so nennt man sie ein Motivum. Die Formel, die die pathologische neceßitation ausdrüket, ist causa impulsiva per stimulos, weil sie subjectiv neceßitirt. Also alle subjective Neceßitationes sind neceßitationes per stimulos.

Die Imperativi enunciren die objective Neceßitation, und da es
30 3fache Imperativos giebt, so giebt es auch eine 3fache Bonitaet.

/1) Der Imperativus pragmaticus ist ein Imperativus nach dem 17 Urtheil der Klugheit, und sagt: daß die Handlung nothwendig sey, als ein Mittel zu unsrer Glükseeligkeit. Hier ist schon der Zweck bestimmt; also ist dieses eine Neceßitation der Handlung unter einer
35 Bedingung, aber unter einer nothwendigen und allgemeinen gültigen Bedingung, und das ist Bonitas pragmatica.

2) Der Imperativus problematicus sagt: Etwas ist gut als ein Mittel zu einem beliebigen Zweck, und da ist die Bonitas problematica.

3) Der moralische Imperativus enuncirt die Bonitaet der Handlung an und vor sich selbst, also ist die moralische Neceßitation categorisch und nicht hypothetisch. Die Moralische Nothwendigkeit bestehet in der absoluten Bonitaet der freien Handlungen, und das ist Bonitas moralis. Aus diesen 3 Imperativis entspringt folgendes: 5

Alle Moralische Neceßitation ist eine Obligation, und die Nothwendigkeit der Handlung aus Regeln der Klugheit oder die pragmatische Neceßitation ist keine Obligation. Die Verbindlichkeit ist also eine practische und zwar moralische Verbindlichkeit. Alle Verbindlichkeit ist entweder aus Pflicht,oder eine Zwangs-Verbindlichkeit, worinn in 10 der Folge ein mehreres gesagt wird.

Alle Obligation ist nicht bloß eine Nothwendigkeit der Handlung sondern auch eine Nöthigung, eine Nothwendigmachung der Handlung, also ist die obligatio neceßitatio, und nicht neceßitas. Der göttliche Wille ist in Ansehung der Moralitaet nothwendig, aber der 15 menschliche Wille ist nicht nothwendig sondern genöthigt. Also ist die practische Nothwendigkeit in Ansehung des höchsten Wesens keine Obligation, das höchste Wesen handelt moralisch nothwendig, aber hat keine Obligation. Warum sage ich nicht: Gott ist verbunden, wahrhaftig heilig zu seyn? Die moralische Nothwendigkeit ist eine 20 objective Nothwendigkeit, wenn sie aber auch eine subjective Nothwendigkeit ist, denn ist sie keine Neceßitation. Die Moralische Nothwendigkeit ist alsdenn eine objective Nothwendigmachung und eine 18 Obligation, / wenn die subjective Nothwendigkeit zufällig ist. Alle Imperativi drüken die objective Nothwendigmachung der Handlungen 25 aus, die aber subjectiv zufällig seyn. Z:E: du solst eßen, wenn dich hungert und du was hast, dieses ist eine subjective Nöthigung und auch eine objective und deswegen ist es keine Neceßitation oder Obligation. Also in Ansehung eines vollkommenen Willens, bey dem die moralische Nothwendigkeit nicht allein objectiv sondern subjectiv 30 nothwendig ist, findet keine Neceßitation und Obligation statt, aber in Ansehung eines unvollkommenen Wesens, wo das moralische Gut objectiv nothwendig ist, da findet die Neceßitation und Nöthigung, und also auch die Obligation statt. Es müßen demnach die sittlichen Handlungen nur zufällig seyn, wenn sie eine Nöthigung haben sollen, und 35 die einen moralisch unvollkommenen Willen haben, stehen unter der Verbindlichkeit, und das sind Menschen. Alle Obligation ist aber eine neceßitatio practica und nicht pathologica, eine objective und nicht subjective Nöthigung. Eine pathologische Neceßitation ist, wo die

Triebfedern aus den Sinnen, und aus dem Gefühl des angenehmen und unangenehmen sind. Der etwas thut, weil es angenehm ist, wird pathologisch neceßitirt, der etwas thut, was gut ist an und für sich, der handelt nach motiven und wird practisch neceßitirt. Also die Causae 5 impulsivae in so fern sie vom Guten hergenommen sind, kommen aus dem Verstande, und ein solcher, der laut denen wozu bewogen wird, wird per motiva neceßitirt, so fern aber die Causae impulsivae vom angenehmen hergenommen sind, so sind sie aus den Sinnen, und ein solcher, der laut denen dazu bewogen wird, wird per stimulos neceßi- 10 tirt. Demnach ist alle Obligation nicht eine pathologische oder pragmatische Neceßitation, sondern eine moralische. Die motiva sind entweder hergenommen aus pragmatischen Gründen oder aus moralischen der innern Bonitaet.

Alle pragmatische motiva sind nur bedingt, in so fern als die Hand- 15 lungen Mittel zur Glükseeligkeit sind, also ist hier kein Grund der Handlung selbsten, sondern als ein Mittel. Also alle Imperativi / prag- 19 matici hypothetice neceßitant et non absolute. Aber die Imperativi morales neceßitant absolute, und enunciren eine bonitatem absolutam, so wie die Imperativi pragmatici eine bonitatem hypotheticam enun- 20 ciren. Die Wahrhaftigkeit kann nach Gründen der Klugheit also unmittelbahr gut seyn, z:E: im Handel, da ist sie so gut als baar Geld, aber absolute betrachtet, so ist wahrhaft zu seyn an sich selbst gut, und in Aller Absicht gut, und die Unwahrheit ist an sich selbst schändlich. Also ist die moralische neceßitatio absolut, und das 25 motivum morale enuncirt Bonitatem absolutam. Wie das möglich ist, daß eine Handlung eine Bonitatem absolutam hat, kann noch nicht erklärt werden: Vorläufig aber muß man merken: Die Unterordnung unsers Willens unter die Regel allgemein gültiger Zwecke ist die innere Bonitaet und absolute Vollkommenheit der freien Willkühr, 30 denn stimmt sie mit allen Zwecken überein. Das in Casu zu zeigen, läßt sich nicht so, z:E: Wahrhaftigkeit stimmt mit allen meinen Regeln zusammen, denn eine Wahrheit stimmt mit der andern Wahrheit überein, und stimmt dadurch mit allen Zwecken und dem Willen anderer überein, so daß sich jeder darnach richten kann. Aber Lügen 35 wiedersprechen sich, stimmen nicht mit meinem Zwecke und anderer überein, so, daß sich jeder darnach richten kann. Die moralische Bonitaet ist also die Regierung unserer Willkühr durch Regeln, wodurch alle Handlungen meiner Willkühr allgemein gültig übereinstimmen. Und solche Regel die das Principium der Möglichkeit der Ueberein-

stimmung aller freien Willkühr ist, ist die moralische Regel. Alle freie Handlungen sind nicht durch die Natur und durch kein Gesetz bestimmt, also ist die Freiheit was schreckliches, weil die Handlungen gar nicht determinirt sind. Nun ist in Ansehung unsrer freien Handlungen eine Regel nöthig, wodurch alle Handlungen einstimmig sind, und das ist die moralische Regel. Stimmen meine Handlungen nach der pragmatischen Regel, so stimmen sie zwar nach meiner Willkühr überein, aber nicht mit der Willkühr anderer, ja selbst auch nicht einmahl mit meiner Willkühr, denn sie sind / hergenommen von dem Wohlbefinden, weil wir aber das Wohlbefinden nicht a priori einsehen können, so folgt, daß wir keine Regel a priori geben können von der Klugheit, sondern a posteriori. Daher kann es keine Regel für alle Handlungen seyn; sollte sie das seyn, so müßte sie a priori seyn. Also sind die pragmatischen Regeln weder mit der Willkühr anderer noch mit meiner eigenen übereinstimmend. Daher müßen Regeln seyn, wornach meine Handlungen allgemein gelten, und diese werden von den allgemeinen Zwecken der Menschen hergeleitet, und nach denen müßen unsre Handlungen übereinstimmen, und das sind moralische Regeln. Die Moralitaet der Handlungen ist gantz was besonders, welches sich unterscheidet von allen pragmatischen und pathologischen Handlungen, daher muß die Moralitaet gantz subtil, rein und besonders vorgetragen werden. Obgleich aber zur moralischen Bonitaet, wenn nicht moralische Motiva fruchten, auch pragmatische, ja wohl auch pathologische Causae impulsivae genommen werden, allein wenn die Frage ist von der Bonitaet der Handlungen, so frägt sich nicht, wodurch man zu der Bonitaet bewegt wird, sondern worinn die Bonitaet der Handlungen an und vor sich selbst bestehe. Das motivum morale muß also gantz rein, an und vor sich selbst erwogen, und von den motivis der Klugheit und der Sinne abgesondert werden. Wir sind in unserm Gemüthe von Natur geschickt genug, die moralische Bonitaet sehr genau und subtil zu unterscheiden von der problematischen und pragmatischen Bonitaet, und denn ist die Handlung so rein, als wenn sie vom Himmel käme. Und ein reiner moralischer Grund hat größere Triebfeder als wenn er untermengt ist mit pathologischen und pragmatischen motivis, denn solche motiva haben mehr Beweg Kraft für die Sinnlichkeit, aber der Verstand sieht nicht die allgemein gültige bewegende Kraft. Die Sittlichkeit ist zwar von schlechtem Eindruck, sie gefällt und vergnügt nicht so, aber sie hat eine Beziehung auf das allgemein gültige Wohlgefallen und muß sogar

dem höchsten Wesen gefallen, und das ist der höchste Bewegungs Grund.

/ Zur Klugheit wird erfordert guter Verstand, und zur Sittlichkeit 21 wird erfordert guter Wille. Unser freies Verhalten beruht bloß auf den 5 guten Willen, wenn es die sittliche Bonitaet besitzen soll, also kann unser Wille an sich gut seyn. Bey der Klugheit kommt es nicht auf den Zweck an, denn sie haben alle denselben Zweck, nemlich die Glükseeligkeit, sondern auf den Verstand, in so fern er den Zweck und die Mittel dazu zu gelangen einsieht, da kann einer klüger seyn als der 10 andere; also, zur Klugheit wird ein guter Verstand und zur Sittlichkeit ein an sich guter Wille erfordert. Der Wille z:E: reich zu werden, ist gut im Verhältniß auf den Zweck, nicht aber an sich selbst. Was nun an sich selber schlechthin guter Wille ist, auf den die moralische Bonitaet ankömmt, das soll eben erklärt werden.

15 Das moralische motivum muß nicht nur vom pragmatischen unterschieden werden, sondern es kann nicht einmahl demselben entgegengesetzt werden. Um dieses beßer einzusehen, so merke man noch vorhero:

Alle Moralische motiva sind nur bloß obligandi oder obligantia; 20 motiva obligandi sind Gründe ad obligandum, einen zu obligiren; wenn diese Gründe aber zureichend sind, so sind sie obligantia, verbindende Gründe. Motiva moralia non sufficientia non obligant, sed motiva sufficientia obligant. Es giebt also moralische Regeln der Verbindlichkeit, die aber nicht verbinden, z:E: einem in der Noth helfen. 25 Es giebt aber auch an sich selbst moralische Regeln, die schlechthin obligiren, also nicht allein verbindlich, sondern auch verbindend seyn, und meine Handlung nothwendig machen, z:E: du solst nicht lügen. Wenn wir die motiva pragmatica und moralia verbinden, sind sie homogenea? So wenig als die Redlichkeit, wenn sie einem fehlt, dadurch 30 kann ersetzt werden, daß derjenige Geld hat, und so wenig diejenige Persohn, die häßlich ist, dadurch die Schönheit erlangt, wenn sie viel Reichthümer besitzt, eben so wenig können / die motiva pragmatica 22 in die Reihe der motivorum moralium gesetzt und mit ihnen verglichen werden. Die neceßitirende Kraft kann doch aber mit einander 35 verglichen werden. Es scheint, als wenn vor dem Urtheil des Verstandes es rathsamer ist, den Vortheil der Tugend vorzuziehen. Allein die moralische Vollkommenheit und der Vortheil können gar nicht verglichen werden, so wenig eine Meile mit dem Jahr kann verglichen werden; denn es ist hier eine Verschiedenheit. Wie geht es aber zu,

daß wir es würklich verwechßlen ? Z:E: Es ist ein Unglücklicher, der andre sagt, du kannst zwar dem Unglücklichen helfen, aber ohne deinen Schaden. Hier ist, wenn der Verstand urtheilt, kein Unterschied zwischen dem moralischen und pragmatischen motivo, sondern zwischen der moralischen und pragmatischen Handlung, denn es sagt mir nicht allein die Klugheit auf meinen Vortheil zu sehen, sondern auch die Sittlichkeit, ich kann nur den Ueberfluß von meinem Vermögen dem Unglücklichen zum besten verwenden. Denn wenn der Mensch seine Mittel weggiebt, so setzt er sich selbst in Bedürfniße, und muß selbst alsdenn Wohlthaten von andern zu erflehen suchen, und sieht sich außer Stand moralisch zu seyn. Also objective kann ein moralisches motivum dem pragmatischen motivo nicht entgegen gesetzt werden, weil sie ungleich sind.

De obligatione activa et paßiva.

Obligatio activa ist eine obligatio obligantis, und obligatio paßiva ist eine obligatio obligati, doch der Unterschied ist nicht erheblich. Alle Verbindlichkeiten zu großmüthigen Handlungen sind obligationes activae, ich bin verbunden zur Handlung, die doch ein Verdienst ist. Thaten wodurch wir andere verbinden können, wenn wir sie ausüben, sind Verdienste. Wir sind zur Handlung gegen jemanden verbunden, ohne diesem andern verbunden zu seyn. Obligati sumus ad actionem ita ut et illi non obligati sumus. Wir sind zur Handlung verbunden, aber nicht einem verbunden. Ich bin verbunden dem Unglücklichen zu helfen, also zur Handlung aber nicht dem Menschen, das wäre obligatio activa. Wenn ich aber einem schuldig bin, so bin ich / zur Handlung der Bezahlung allein auch dem Creditori verbunden, und das ist obligatio paßiva. Es scheinet aber, daß alle obligatio paßiva sey, denn wenn ich verbunden bin, so bin ich genöthigt. Allein bey einer obligatio activa ist eine Nöthigung der Vernunft, ich werde durch meine eigene Ueberlegung genöthigt, es ist also nichts leidendes, und die obligatio paßiva muß durch einen andern geschehn, wenn man aber durch die Vernunft neceßitirt wird, so herrscht man selbst. Also ist der Unterschied der Obligation recht. Obligatio paßiva est obligatio obligati erga obligantem, obligatio activa est obligatio erga non obligantem.

Autor: Obligationes können größer und kleiner seyn, und können sich nicht wiederstreiten, denn was moralisch nothwendig ist, da kann

keine andere Obligation das Gegentheil nothwendig machen. Z:E: die Obligation gegen den Creditor die Schuld zu bezahlen, und gegen den Vater, dankbahr zu seyn. Wenn die eine Obligation zu nennen ist, so ist die andere keine Obligation; gegen den Vater bin ich conditionale
5 obligirt, gegen den Creditor aber categorice. Also ist das erste eine Obligation und das andre nicht. Im ersten Fall ist eine Neceßitation und im andern Fall nicht. Also meint man den Wiederstreit der Motiven aber nicht der Pflicht.

Viele Obligationes entstehen, wachßen und hören auf. Wenn Kinder
10 gebohren werden, so entsteht eine Obligation, und so wie sie wachßen, so wachßen auch die Obligationes, wenn das Kind Mann wird (aber nicht als Kind), so hört die Obligation, die er als Kind schuldig war auf, er ist zwar noch obligirt aber nicht als ein Kind sondern gegen die Wohlthaten der Eltern. Je mehr ein Arbeiter arbeitet, desto mehr
15 wächst die Obligation, wenn es ihm bezahlt wird, so hört die Obligation auf. Einige Obligationes können niemals aufhören. Z:E: gegen den Wohlthäter, der einem zuerst Wohlthaten erwiesen hat, wenn man es ihm auch noch so vergeltet, so bleibt doch er der erste der mir Wohltha/ten erzeigte, und ich bin ihm beständig obligirt. Doch hört 24
20 in einem Fall die Obligation auf, nemlich wenn mir mein Wohlthäter einen schelmischen Streich spielt, welches aber selten geschieht, wenn man nur gegen den Wohlthäter dankbahr ist.

Der Actus wodurch eine Obligation entspringt, heißt actus obligatorius. Jeder Contract ist ein Actus obligatorius. Es kann durch einen
25 actum obligatorium eine obligation gegen mich entspringen, aber es kann auch durch einen actum obligatorium eine obligation gegen einen andern entspringen. Z:E: die Zeugung der Kinder ist actus obligatorius, wodurch sich die Eltern gegen die Kinder Obligation aufgelegt haben. Allein ob durch die Zeugung die Kinder gegen die
30 Eltern obligirt sind, glaube ich nicht, denn das Daseyn ist keine Obligation, denn da zu seyn ist noch kein Glück an sich selber, ja um recht unglücklich zu seyn, muß man da seyn, sondern sie sind vermöge der Erhaltung ihnen verbunden. Wo die Handlungen gar nicht frey seyn, wo keine Persönlichkeit ist, da giebt es auch keine
35 Verbindlichkeit, z:E: so hat der Mensch keine Verbindlichkeit das Schlucken zu unterlaßen, denn es steht nicht in seiner Gewalt. Man setzt also zur Verbindlichkeit den Gebrauch der Freiheit voraus.

Die Obligation wird unterschieden in positivam et naturalem. Die Obligatio positiva ist durch eine positive und willkührliche Festsetzung

entsprungen, die Obligatio naturalis aber aus der Natur Handlung selbst. Alle Gesetze sind entweder natürlich oder arbitraire. Wenn die Obligatio aus dem lege naturali entsprungen ist, und zum Grunde der Handlung solches hat, ist sie naturalis; ist sie aber aus dem lege arbitraria entsprungen, und hat den Grund in der Willkühr eines andern, 5 denn ist sie obligatio positiva. Crusius meint, alle Verbindlichkeit beziehe sich auf die Willkühr eines andern. Nach seiner Meinung wäre also alle obligation eine Neceßitation per arbitrium alterius. Es hat zwar den Schein, daß man bey einer obligation neceßitirt wird per arbitrarium alterius, allein ich werde neceßitirt durch ein arbitrium 10 internum, aber nicht durch ein arbitrium externum, also durch die nothwendige Bedingung der allgemeinen Willkühr; demnach giebt es auch eine allgemeine Verbindlichkeit. Alle obligatio positiva gehet nicht unmittelbahr auf die Handlung, sondern wir sind zu einer Handlung verbunden, die an sich gleichgültig ist. Also alle obligatio 15 positiva est indirecta, und nicht directa, z:E: wenn ich deswegen nicht 25 / lügen solte, weil es Gott verboten hat, er hat es aber verboten, weil es ihm gefallen hat, also hätte er es auch nicht verbieten können, wenn er nicht gewolt hätte. Die obligatio naturalis ist aber directa, ich muß nicht lügen, weil es Gott verboten hat, sondern weil es an sich selbst 20 böse ist. Alle Moralitaet aber beruhet darauf, daß die Handlung ausgeübt werde wegen der innern Beschaffenheit der Handlung selbst; also nicht die Handlung macht die Moralitaet, sondern die Gesinnung aus der ich sie thue. Thue ich etwas weil es gebothen ist oder Nutzen bringt, und unterlaße ich etwas weil es verbothen oder Schaden bringt, 25 so ist das keine moralische Gesinnung. Aber thue ich etwas deswegen, weil es an sich selber schlechterdings gut ist, so ist das eine moralische Gesinnung. Es muß also eine Handlung geschehen, nicht deswegen weil sie Gott will, sondern weil sie an sich selbst rechtschaffen oder gut ist, und weil sie so ist, so will sie Gott, und verlangt sie von uns. 30

Obligatio kann affirmativa und negativa seyn, also wird der negativa nicht die positiva, sondern die affirmativa entgegen gesetzt, welches schon einmal im jure auch hier angenommen ist. Obligationem negativam hat der Mensch ad omittendum, obligationem affirmativam hat der Mensch ad committendum. Die Consectarii der 35 Handlung sind entweder gut oder böse, sie können seyn naturalia, arbitraria, auch physica und moralia, z:E: die Folge der Beschaffenheit ist ein Consectarium physicum. Autor nimt die Consectaria als naturalia und arbitraria an. Naturalia sind solche, die aus der Handlung selbst

fließen; arbitraria, die aus der Willkühr eines andern Wesens fließen, z:E: die Bestrafungen. Handlungen sind entweder directe an sich gut oder böse oder sie sind indirekt oder zufällig gut oder böse.

Die Bonitaet der Handlung ist also vel interna, vel externa.

5 Die moralische Vollkommenheit ist vel subjectiva, vel objectiva. Die objective Vollkommenheit besteht in der Handlung selbst, die subjective Bonitaet bestehet in der Uebereinstimmung der Handlung mit der Willkühr des andern. Moralitas objectiva liegt also in der Handlung selbst. Die oberste Willkühr, die den Grund aller Moralitaet 10 enthält, ist die Göttliche, also können wir in allen unsern Handlungen entweder objective oder subjective Moralitaet betrachten. Es giebt objective Gesetze der Handlungen, und das sind praecepta, und die subjective Gesetze der Handlungen sind maximen, und stimmen selten mit den objectiven Gesetzen der Handlungen überein. Alle 15 objective Moralitaet können wir ansehen als subjective Moralitaet des göttlichen Willens, aber nicht als subjective Moralitaet des menschlichen Willens. Die göttlichen Gesin/nungen sind moralisch 26 gut aber nicht des Menschen. Die göttlichen Gesinnungen oder die göttliche subjective Moralitaet stimmt also überein mit der objectiven 20 Moralitaet und wenn wir der objectiven Moralitaet gemäß handlen, so handlen wir auch dem göttlichen Willen gemäß, demnach sind alle moralischen Gesetze Praecepta, weil sie Regeln sind des göttlichen Willens.

In Ansehung der moralischen Beurtheilung sind alle Gründe objec- 25 tiv und kein einziger muß subjectiv seyn. Aber in Ansehung der moralischen Triebfeder giebt es subjective Gründe. Also Gründe der Dijudication sind objectiv, aber Gründe der Execution können auch subjectiv seyn; zu unterscheiden, was sittlich gut oder böse ist, muß nach dem Verstande beurtheilt werden, also objectiv, aber um eine 30 Handlung zu thun können auch subjective Gründe seyn. Die Quaestion ob etwas moralisch sey ? ist eine Frage, die die Handlung selbst angeht. Die moralische Bonitaet ist also was objectives, denn sie besteht nicht in der Uebereinstimmung mit unsern Neigungen, sondern an und vor sich selbst. Alle subjective Gesetze sind aus der Beschaffen- 35 heit dieses oder jenes Subjects hergenommen, und gelten auch nur in Ansehung dieses oder jenes Subjects, sie sind restringirt auf dieses oder jenes Subject. Die moralischen Gesetze sollen aber allgemein und überhaupt von freien Handlungen gelten, ohne Ansehung der Verschiedenheit des Subjects. Bey dem göttlichen Willen sind die subjec-

tiven Gesetze seines göttlichen Willens mit den objectiven Gesetzen des allgemeinen guten Willens einerley, aber sein subjectives Gesetz ist kein Grund der Moralitaet, er ist selbst deswegen gut und heilig, weil sein Wille diesem objectiven Gesetz gemäß ist: Also die Frage der Moralitaet beziehet sich gar nicht auf subjective Gründe, sondern kann nur allein nach objectiven Gründen ausgemacht werden. Wenn wir die Moralitaet unterscheiden in objective und subjective Moralitaet, so ist das gantz wiedersinnig; denn alle Moralitaet ist objectiv, allein die Bedingung der Anwendung der Moralitaet kann subjectiv seyn.

Des Autors erstes moralisches Gesetz ist: Fac bonum et omitte malum. Ausgeklaubte Bedeutung des Satzes: fac bonum. Das Gute muß vom Angenehmen unterschieden werden, angenehm geht auf die Sinnlichkeit, gut auf den Verstand. Der Begriff des Guten ist ein Gegenstand / der allen gefällt, folglich kann er durch den Verstand beurtheilet werden. Das Angenehme gefällt nur nach dem Privat Wohlgefallen. Also könnte der Satz bedeuten: Thue das was dein Verstand dir als gut vorstellt, und nicht was deinen Sinnen angenehm ist. Das Soll bedeutet allezeit die Bonitaet des Guten, und nicht des angenehmen, also bleibt es auch tavtologisch. Bey diesem Satz hätte doch können der Unterschied der Bonitaet gemacht werden. Thue das was moralisch Gut ist. Allein alsdenn müste eine andere Regel seyn, die da sagt, worinn die moralische Bonitaet bestehe. Also kann es auf keine Art ein Principium der Moralitaet seyn. Nicht alle Imperativi sind Obligationes, welches der Autor meint, so sind die Imperativi problematici keine Obligationes. ut supra.

Die Obligation ist aber nach dem Autor die Verknüpfung der vorzüglichsten Gründe zu meiner Handlung, denn er sagt, das Gute hat bewegende Gründe in sich zu handlen, und das vorzügliche Gute hat vorzügliche Bewegungs Gründe zu handlen. Der Satz aber Fac bonum et omitte malum kann kein moralischer Grundsatz seyn zur Verbindlichkeit, denn das Gute kann vielfältig gut seyn zu beliebigen Zwecken, denn ist es ein Grundsatz der Geschicklichkeit und der Klugheit, wenn es aber gut ist zu moralischen Handlungen, denn wäre es ein moralischer Grundsatz. Also ist dies ein Principium vagum. Ferner ist es auch ein Principium tavtologicum. Eine tavtologische Regel ist, welche, indem sie eine Frage auflösen soll, eine leere Resolution giebt. Wenn die Frage ist, was soll ich thun in Ansehung meiner Verbindlichkeit, und die Antwort ist: Thue das Gute und unterlaße das Böse,

so ist das eine leere Antwort, denn fac bedeutet soviel als, es ist gut, daß es geschehe; also heist der Satz: Es ist gut, daß du das Gute thust, folglich tavtologisch. Er giebt nicht zu erkennen, was gut sey, sondern er sagt daß ich das thun soll, was ich thun soll. Es ist keine Wißen-
5 schaft mit tavtologischen Sätzen so angefüllt als die Moral, sie bringt das zur Auflösung was die Quaestion war, die Quaestion ist mit der / 28 Resolution des Problems tavtologisch. Denn das was im Problem oder Quaestion implicite war, in der Resolution explicite gesezt ist, ist tavtologisch, und die Moral ist voll solcher Sätze, und ein jeder
10 gedenkt alles gethan zu haben, wenn er seinem Lehrling die Sätze der Moral so erklärt und angezeigt hat, z. E. Wenn Jemand Verstopfung hat, und der Medicus sollte sagen: Mache daß deine Gedärme schlüpfrig seyn, dunste gut, und verdaue gut, so ist dies, was er gesagt, das, was er eben wißen wolte. Das sind tavtologische Regeln der Dijudica-
15 tion.

Es ist aber die Frage, welches sind die Bedingungen, unter denen meine Handlungen gut seyn? Der Autor sagt: bonorum sibi oppositorum fac melius, so fließt das aus dem vorigen tavtologischen Satz. Die Abnegation bedeutet hier die Aufopfrung und Selbstverläugnung,
20 wo man in Ansehung eines kleinen Gutes Verzicht thut, um ein größeres zu erlangen. Die Aufopferung bedeutet Zulaßung des Bösen, damit nicht das größere Böse entsteht. Die Abnegation kann pragmatisch oder moralisch seyn. Ich kann einen Vortheil unterlaßen, wo ein / größerer zu erlangen ist, das ist abnegatio pragmatica. Wenn ich 29
25 aber aus einem moralischen Grunde eine Handlung unterlaße, um eine größere zu thun, das ist abnegatio moralis.

Der Satz des Autors, als der Grund der Obligation: Quaere perfectionem quantum potes, ist doch weniger unbestimmt ausgedrückt, hier ist doch nicht totale Tavtologie, und hat also einen Grad der
30 Brauchbarkeit. Was ist denn vollkommen? Die Vollkommenheit der Sache und des Menschen sind unterschieden. Die Vollkommenheit der Sache ist die Hinlänglichkeit aller requisitorum, um die Sache zu constituiren, also generaliter bedeutet es die Vollständigkeit. Aber die Vollkommenheit des Menschen bedeutet noch nicht Moralität. Die
35 Vollkommenheit und moralische Bonität sind unterschieden. Die Vollkommenheit ist die Vollständigkeit des Menschen in Ansehung seiner Kräfte, Vermögen und Fertigkeit, alle / beliebige Zwecke auszu- 30 führen. Die Vollkommenheit kann größer und kleiner seyn; einer kann vollkommner seyn als der andre. Die Bonitaet ist aber die Eigenschaft,

sich aller dieser Vollkommenheiten gut und wohl zu bedienen. Also besteht die Moralische Bonitaet in der Vollkommenheit des Willens und nicht des Vermögens. Allein zu einem guten Willen ist nöthig die Vollständigkeit und das Vermögen aller Kräfte, alles das auszuführen, was der Wille will. Also können wir sagen, daß die Vollkommenheit indirecte ist und in so fern zur Moralitaet gehöre. Also ist der Satz indirecte moralisch. Ein andres moralisches Principium des Autors ist: Vive convenienter naturae. Dieses ist ein Stoisches Principium. Wo schon in der Moral viele Principia seyn, da sind gewiß keine, denn es kann nur ein wahres Principium seyn. Wenn der Satz auch so gesagt wird: Lebe gemäß den Gesetzen, die dir die Natur / durch die Vernunft giebt, so ist er doch tavtologisch, denn der Natur gemäß leben, würde bedeuten, seine Handlung nach der physischen Ordnung der natürlichen Dinge einrichten, also wäre es eine Regel der Klugheit, aber nicht ein moralisches Principium, ja auch nicht einmal eine gute Regel der Klugheit, denn wenn es heißt: richte deine Handlungen so ein, daß sie mit der Natur übereinstimmen, so weiß ich nicht, ob es gut ist, wenn die Handlungen mit der Natur übereinstimmen. Viel weniger ist es ein Principium der Moralität. Das lezte Principium ist: Ama optimum, quantum potes. Dieser Satz taugt eben so wenig als die vorigen. Wir lieben alles was zur Vollkommenheit gehört, und etwas beiträgt, und in so fern liebt ein ieder das. Es giebt eine zweifache Art etwas zu lieben: Aus Neigung und aus Grundsätzen. So liebt ein Spitzbube das gute auch aus Grundsätzen, aber das Böse aus Neigung.
/ Also sind alle diese Sätze keine principia der Moralität.

Sectio II.
Vom moralischen Zwange.

Erstlich merken wir vom Zwange überhaupt an, daß die neceßitation 2fach sey: eine objective und subjective neceßitation. Die subjective neceßitation ist die Vorstellung der Nothwendigkeit der Handlungen per stimulos, oder durch die causas impulsivas des Subjects. Der objective Zwang ist die Nöthigung einer Person durch das, was in seinem Subject die größte nöthigende und bewegende Kraft hat. Der Zwang ist also nicht eine Nothwendigkeit, sondern eine Nöthigung zur Handlung. Das Wesen aber, was genöthigt wird, muß ein solches seyn, welches diese Handlung ohne Nöthigung nicht thun würde, ja auch noch Gegengründe dawider hätte. Also kann Gott nicht

genöthiget werden. Der Zwang ist also eine Nöthigung einer ungern geschehenen Handlung. / Diese Nöthigung kann objectiv und subjectiv sein. So läßt man etwas ungern aus einer Neigung fahren, was man nach der andren thut; so läßt z. E. ein Geitziger einen kleinen Vortheil fahren wenn er dadurch einen größern erlangt, aber ungern, er wolte sie lieber beyde haben. Aller Zwang ist entweder pathologisch oder practisch. Der pathologische Zwang ist die Nothwendigmachung einer Handlung per stimulos; der practische Zwang ist die Nothwendigmachung einer ungern geschehenen Handlung per motiva. Pathologisch kann kein Mensch gezwungen werden, wegen des freyen Willens. Die menschliche Willkühr ist ein arbitrium liberum, indem sie nicht per stimulos neceßitirt wird. Die thierische Willkühr ist ein arbitrium brutum und nicht liberum, weil sie durch stimulos neceßitirt / werden kann, z. E. wenn ein Mensch zu einer Handlung gedrungen wird durch viele und grausame Quaalen, so kann er doch nicht gezwungen werden die Handlungen zu thun, wenn er nicht will, er kann ja die Quaal ausstehn. Comparative kann er zwar gezwungen werden, aber nicht stricte, es ist doch möglich die Handlung ohnerachtet aller sinnlichen Antriebe dennoch zu unterlaßen, das ist die Natur des arbitrii liberi. Die Thiere werden per stimulos neceßitirt, so muß ein Hund eßen, wenn ihn hungert und er etwas vor sich hat; der Mensch kann sich aber in demselbigen Fall enthalten. Demnach kann ein Mensch pathologice gezwungen werden, aber nur comparative, z. E. durch die Tortur. Eine Handlung ist nothwendig, der man nicht widerstehn kann, Gründe sind neceßitirend, denen die menschlichen Kräfte zu widerstehn nicht zureichen. Der Mensch kann aber practisch durch motiva / gezwungen werden, er wird nicht gezwungen, sondern bewogen. Der Zwang ist aber denn nicht subjectiv, denn sonst wäre er ja nicht practisch, und geschieht per motiva und nicht per stimulos, denn die stimuli sind motiva subjective moventes.

Praktisch kann beim freyen Wesen eine Handlung nothwendig seyn, und zwar in großem Grad, die gar nicht kann übertroffen werden, die aber der Freyheit nicht widerspricht. So muß Gott nothwendig die Menschen, deren Verhalten dem moralischen Gesetze gemäß ist, belohnen, und denn hat er nach den Regeln des besten Beliebens gethan, denn das Verhalten stimmt mit dem moralischen Gesetze und also auch mit der göttlichen Willkühr überein. So kann ein ehrlicher Mann nicht lügen, er thut es aber aus eigenem Willen nicht. / Also können Handlungen nothwendig seyn ohne der Freyheit zu widerstreiten. Die-

se praktische Neceßitation kann nur bey Menschen nicht bey Gott statt finden, z. E. kein Mensch gibt das seinige gern weg, wenn er aber seine Kinder nicht anders als mit Verlust des seinigen retten kann, so thut ers, und ist hier practisch neceßitirt. Folglich der aus Bewegungsgründen der Vernunft genöthiget ist, ist ohne der Freyheit zu widerstreiten genöthiget. Wir thun die Handlungen zwar ungern, aber wir thun sie doch, weil sie gut seyn.

Von der practischen Neceßitation

Alle Neceßitation ist nicht nur pathologisch, sondern auch practisch. Die practische Neceßitation ist nicht subjectiv sondern objectiv, denn wenn sie subjectiv wäre, so wäre es eine neceßitatio pathologica. Mit der Freyheit stimmt keine andre neceßitation als die practische neceßitation per motiva. Diese Motiva können pragmatica und moralia seyn, die Moralia sind von der Bonitate absoluta der freyen Willkühr / hergenommen.

Je mehr ein Mensch kann moralisch gezwungen werden, desto freyer ist er, je mehr er pathologisch, welches aber nur comparative geschieht, gezwungen wird, desto weniger frey ist er. Es ist besonders: je mehr einerkann gezwungen werden, nähmlich moralisch, desto freyer ist er. Moralisch zwinge ich einen durch motiva objective moventia, durch Bewegungs Gründe der Vernunft mit seiner größten Freyheit, ohne allen Antrieb. Demnach gehört ein großer Grad der Freyheit, um moralisch gezwungen zu werden, denn alsdenn ist das arbitrium liberum mächtiger, es kann durch Bewegungsgründe gezwungen werden, und ist von den stimulis frey. Je mehr also jemand von den stimulis frey ist, desto mehr kann er moralisch neceßitirt werden. Die Freyheit wächst mit dem Grad der Moralität. Bey Gott findet keine neceßitatio practica statt, denn bey ihm sind die subjectiven Gesetze mit den objectiven einerley. Aber bey / Menschen findet eine neceßitatio practica statt; denn er thut es ungern, also muß er gezwungen werden. Je mehr er aber dem moralischen Bewegungsgrunde nachgiebt, desto freyer ist er.

Der ist freyer, der weniger Verbindlichkeit hat. So fern jemand unter der Obligation stehet, so ist er nicht frey; hört aber die Obligation auf, so wird er frey. Unsre Freyheit wird also durch die Obligation verringert, aber bey Gott wird die Freyheit durch die moralische Nothwendigkeit nicht verringert, er ist auch nicht dazu obligirt; weil

ein solcher Wille an sich selbst das will, was gut ist, also kann er nicht obligirt werden, aber die Menschen, weil ihr Wille böse ist, können obligirt werden. So ist einer nicht frey, wenn er Wohlthaten angenommen hat. Doch können wir comparative in einem Stück mehr 5 Freyheit haben als im andern.

Der da unter der obligatione paßiva steht, ist weniger frey, als der unter der obligatione activa steht. Wir können zu keiner Handlung der Großmuth gezwungen werden, wir sind doch aber dazu obligirt, / folglich stehn wir unter obligatione activa. Zu Handlungen der 39 10 Schuldigkeit können wir gezwungen werden, und stehen dann unter der obligatione paßiva; wer nun unter der obligatione paßiva bey Jemandem steht, der ist weniger frey, als derjenige, der ihn obligiren kann.

Wir haben Obligationes internas erga nosmet ipsos, in Ansehung 15 derer sind wir äußerlich völlig frey; ein ieder kann mit seinem Körper machen was er will, das geht keinen was an, aber innerlich ist er nicht frey, sondern ist durch die nothwendigen und wesentlichen Zwecke der Menschheit gebunden.

Alle Obligation ist eine Art von Zwang; ist dieser Zwang moralisch, 20 so werden wir entweder äußerlich gezwungen, oder wir zwingen uns selbst, und dieses ist eine conditio interna. Es kann aber einer äußerlich moralisch von andren gezwungen werden, wenn ein andrer uns eine Handlung, die wir ungern thun, nach moralischen motiven abnöthiget. Wenn ich z. E. Jemandem was / schuldig bin, und der 40 25 andre sagt: Wilst du ein ehrlicher Mann seyn, so must du mir bezahlen, ich will dich nicht verklagen; allein ich kann es dir nicht erlaßen, weil ich es brauche; so ist dieses ein äußerlich moralischer Zwang, durch die Willkühr eines andern. Je mehr sich einer selbst zwingen kann, desto freyer ist er. Je weniger er darf von andern gezwungen werden, 30 desto innerlich freyer ist er. Wir müßen hier noch unterscheiden, das Vermögen der Freyheit, und den Zustand der Freiheit. Das Vermögen der Freyheit kann größer seyn, obgleich der Zustand schlechter ist. Je größer mein Vermögen der Freiheit ist, je freyer die Freyheit von den stimulis ist, desto freyer ist der Mensch. Wäre der Mensch des 35 Selbstzwanges nicht bedürftig, so wäre er ganz frey, denn wäre sein Wille ganz gut, so möchte er alles gute gern thun, weil er sich nicht zwingen dürfte, das ist aber nicht der Fall des Menschen. Doch kommt einer diesem näher als der / andre; wenn nähmlich bey dem einen die 41 sinnlichen Triebe, die stimuli, stärker sind als bey dem andern. Je mehr

sich einer übt, sich zu zwingen, desto mehr wird er frey. Mancher ist schon von Natur zur Großmuth, Vergebung, zur Rechtschaffenheit aufgelegt, desto beßer kann er sich selbst zwingen, und desto freyer ist er. Aber kein Mensch ist des Selbstzwanges überhoben. Alle Verbindlichkeit ist entweder innerlich oder äußerlich. Obligatio externa est neceßitatio moralis per arbitrarium alterius. Obligatio interna est neceßitatio moralis per arbitrium proprium. Eine Willkühr ist eine Begierde die ich in meiner Gewalt habe. Ein Wunsch aber eine Begierde die ich nicht in meiner Gewalt habe. Die Neceßitation durch fremde Willkühr ist neceßitatio moralis externa, denn der Fremde hat es in seiner Gewalt mich zu zwingen, und die Obligation, die daraus entspringt, ist obligatio externa. Die neceßitatio moralis, die nicht durch fremde / sondern durch meine eigene Willkühr geschieht, ist die neceßitatio moralis interna, und die Verbindlichkeit die daraus entspringt ist obligatio interna. ZE. ich habe Verbindlichkeit einem andern zu helfen, die ist aber innerlich. Die Erstattung der Beleidigung ist moralisch nothwendig durch fremde Willkühr, und das ist obligatio externa.

Die äußere Obligationes sind größer als die innern; denn die äußern Obligationes sind zugleich innere, aber die innre sind nicht zugleich äußere. Die obligatio externa setzt schon zum voraus, daß die Handlung überhaupt unter der Moralität stehe, und deswegen ist sie interna; denn die obligatio externa ist darum eine obligation, weil die Handlung interne schon eine Obligation ist. Denn deswegen daß die Handlung eine Pflicht ist, ist das eine innerliche Verbindlichkeit, aber weil ich ihn zu dieser Pflicht durch meine Willkühr noch zwingen kann, so ist es auch eine obligatio externa. Bey der Obligatione externa muß meine / Handlung mit der Willkühr eines andern übereinstimmen, und dazu kann ich auch von andern gezwungen werden. Die Obligatio externa kann auch von einem andern pathologisch gezwungen werden; wenn er sich nicht moralisch zwingen läßt, hat er eine Befugniß auch pathologisch zu zwingen. Ueberhaupt jedes Recht hat eine Befugniß pathologisch zu zwingen.

Die innre Obligationes sind unvollkommne Obligationes, weil wir dazu nicht können gezwungen werden. Die obligationes externae sind aber perfectae, denn da kommt noch außer der innern Verbindlichkeit, die äußere Nöthigung dazu.

Der Bewegungsgrund, nach welchem wir aller obligation ein Genüge thun, ist entweder innerlich, und denn heißt er Pflicht, oder äußerlich,

und denn heißt er Zwang. Wenn ich meiner Verbindlichkeit satisfacire, durch meine eigne Willkühr, dann ist der Bewegungsgrund innerlich und ich thue die Handlung aus Pflicht. / Derjenige der seiner Verbind- **44** lichkeit ein Genüge thut aus Pflicht, und derjenige der ihr ein Genüge 5 thut aus Zwang, haben beide ihrer Verbindlichkeit ein Genüge gethan, aber der erstere aus innerem Bewegungsgrunde, und der andre aus äußerem Bewegungsgrunde. Der Landes-Herr sieht nicht darauf, aus was für einem Bewegungsgrunde die Verbindlichkeiten gegen ihn geleistet werden, ob es aus Pflicht oder aus Zwang geschiehet; es ist 10 ihm einerley. Aber Eltern verlangen die Verbindlichkeit von den Kindern aus Pflicht. Wenn also der Autor die Verbindlichkeit eintheilt, so fern man sie thut aus Pflicht oder aus Zwang, so ist das falsch. Die Verbindlichkeit kann nicht so eingetheilt werden, denn der Zwang macht keine Verbindlichkeit; die Verbindlichkeiten müßen / 15 an sich selbsten unterschieden werden, nehmlich so fern sie entspringen **45** ex arbitrio alterius denn sind sie externae, oder ex arbitrio proprio, denn sind sie internae, ut supra. Allein die motiva satisfaciendi zu allen Verbindlichkeiten, sie mögen externae oder internae seyn, können so unterschieden werden: Sind die Bewegungsgründe innerlich, 20 fließen sie aus meiner Willkühr, so sind sie Pflichten; fließen sie aus der Willkühr eines andern, so ist es Zwang. Die Obligationes aber mögen sein wie sie wollen. Objective Bewegungsgründe sind Gründe der Gesinnung und der Bestimmung des Willens, der Regel ein Genüge zu thun. Nach den objectiven Gründen sind die Verbind- 25 lichkeiten innerlich und äußerlich, nach den subjectiven Gründen sind sie Pflicht oder Zwang.

/Alle obligationes, deren Bewegungsgründe subjectiv oder innerlich **46** sind, sind ethische Verbindlichkeiten. Alle Obligationes, deren Bewegungsgründe objectiv oder äußerlich sind, sind im strikten Ver- 30 stande juridisch; die ersten sind Verbindlichkeiten der Pflicht, die andern Verbindlichkeiten des Zwanges. Der Unterschied vom jure und der Ethic besteht nicht in der Art der Verbindlichkeit, sondern in den Bewegungsgründen, den Verbindlichkeiten ein Genüge zu thun. Die Ethic redet von allen Verbindlichkeiten, es mögen Verbindlich- 35 keiten des Wohlwollens, der Großmut und Güte seyn, oder es mögen Verbindlichkeiten der Schuldigkeit seyn, so betrachtet die Ethic alle zusammen nur so, daß der Bewegungsgrund innerlich ist, sie erwägt sie aus Pflicht und aus der innern Beschaffenheit der Sache selbst, und nicht aus Zwang. / Das jus aber betrachtet die Satisfaction der Ver- **47**

bindlichkeit nicht aus Pflicht, sondern aus Zwang. Es wird aber auf die Triebfeder des Zwanges attendirt. Die Verbindlichkeiten werden betrachtet, wie sie sich verhalten zum Zwang.

Wir haben Verbindlichkeiten gegen Gott, Gott aber verlangt nicht nur, daß wir die Verbindlichkeiten thun, sondern, daß wir sie gern aus 5 innern Bewegungsgründen thun sollen. Den Obligationibus gegen Gott thut man nicht genüge, wenn man sie aus Zwang thut, sondern aus Pflicht. Thue ich etwas gerne aus guter Gesinnung, so thue ich es aus Pflicht, und die Handlung ist ethisch, thue ich aber etwas aus Zwang, so ist die Handlung juridisch recht. Es ist also ein wahrer Unterschied 10 der obligationum, wenn man sie eintheilt in internas und externas, aber darin besteht nicht der Unterschied der Ethic und des Juris, sondern der Unterschied bestehet in den Bewegungsgründen zu diesen 48 Verbindlichkeiten; / denn wir können den Obligationibus Genüge thun aus Pflicht und aus Zwang. Zur Obligatione externa kann mich die 15 Willkühr eines andern nöthigen, obgleich er mich nicht zwingt, und denn thue ich sie aus Pflicht, zwingt er mich aber wirklich, so thue ich sie aus Zwang. Die Obligatio externa ist nicht deswegen eine obligatio externa, weil ich dadurch kann gezwungen werden. Aus der Obligation fließet die Befugniß zu zwingen, sie ist eine Folge der Obligation. 20

Von den Gesetzen.

Eine iede Formel, die die Nothwendigkeit meiner Handlungen ausdrückt, heißt ein Gesetz. So können wir natürliche Gesetze haben, wo die Handlungen unter der allgemeinen Regel stehen, oder auch practische Gesetze. Demnach sind alle Gesetze physisch oder prac- 25 tisch. Die practischen drücken die Nothwendigkeit der freyen Hand- 49 lungen aus, und sind entweder / subjectiv, so fern sie wirklich von Menschen geschehn, oder objectiv, so fern sie geschehn sollen. Die Objectiven sind wieder 2fach: pragmatische und moralische. Von den leztern ist hier die Rede. 30

Das Recht, so fern es Befugniß bedeutet, ist die Uebereinstimmung der Handlung mit der Regel des Rechts, so fern die Handlung der Regel der Willkühr nicht widerstreitet, oder die moralische Möglichkeit der Handlung, wenn die Handlung moralischen Gesetzen nicht widerstreitet. Das Recht aber als Wißenschaft genommen ist der Inbegriff aller 35 Gesetze des Rechts. Jus in sensu proprio est complexus legum obligationum externarum, quatenus simul sumuntur. Jus in sensu proprio

est vel jus late dictum, vel jus stricte dictum. Jus late dictum ist das Recht der Billigkeit. Jus stricte dictum ist das strenge Recht, so ferne es die Befugniß hat andere zu zwingen. Also ein freyes Recht und ein Zwangsrecht. Die Ethic wird dem juri stricto / entgegen gesezt, und **50**
5 nicht dem juri überhaupt. Sie geht auf Gesetze der freyen Handlung, so ferne wir können dazu gezwungen werden. Das jus stricte ist entweder positivum seu statutarium, oder jus naturale. Jus positivum ist, welches aus der Willkühr des Menschen entspringt; jus naturale aber, in so fern es aus der Natur der Handlungen durch die Vernunft
10 eingesehn wird. Jus positivum est vel divinum vel humanum. Jus positivum enthält Gebothe, jus naturale aber Gesetze in sich. Die göttlichen Gesetze sind aber auch zugleich göttliche Gebothe, oder das jus naturale ist zugleich das jus positivum des göttlichen Willens, nicht in so fern sie in seinem Willen allein, sondern in der Natur des
15 Menschen liegen; aber nicht umgekehrt: alle göttliche Gesetze sind natürliche Gesetze, denn Gott kann auch ein positives Gesetz geben. Das jus positivum so wohl, als auch das jus naturale kann entweder ein freyes Recht, oder ein Zwangsrecht seyn. / Viele Gesetze sind nur **51**
Gesetze der Billigkeit. Das jus aequitatis ist aber wenig kultivirt,
20 welches zu wünschen wäre, zwar nicht darum, damit die Gerichtshöfe darnach urtheilen sollen, denn da müßen sie nur valide urtheilen. Das jus aequitatis ist aber kein äußeres Recht, sondern gilt nur coram foro conscientiae. Im jure positivo et naturali redet man immer vom jure stricto und nicht vom jure aequitatis, denn das gehört nur zur
25 Ethic. Alle Pflichten, auch Zwangspflichten, wenn der Bewegungsgrund ihnen zu satisfaciren aus der innern Beschaffenheit hergenommen wird, gehören sogleich zur Ethic. Denn die Gesetze können dem Inhalt nach zum Jure oder zur Ethic gehören, aber sie können nicht allein dem Inhalt nach so seyn, sondern auch dem Bewegungsgrunde
30 nach entweder zum Jure oder zur Ethic gehören. Der Landesherr fordert nicht, daß man seine Abgaben gerne giebt, das fordert aber die Ethic. Beyde, sowohl der es gern giebt, als der es aus Zwang giebt, sind gleiche Unterthanen, weil sie beyde gegeben haben.

/ Die Gesinnung kann nicht vom Landes Herren gefordert werden, **52**
35 weil sie nicht erkannt wird, indem sie innerlich ist. Nun befiehlt aber die Ethic Handlungen aus guter Gesinnung zu thun. Die Beobachtung der göttlichen Gesetze ist der einzige Fall, wo jus und Ethic übereinstimmen, und beyde sind in Ansehung Gottes Zwangsgesetze, denn Gott kann zu ethischen und juridischen Handlungen zwingen; aber er

fordert die Handlungen nicht aus Zwang, sondern aus Pflicht. Es kann also eine Handlung rectitudinem juridicam haben, so fern sie mit den Zwangsgesetzen übereinstimmt, aber die Uebereinstimmung der Handlung mit den Gesetzen aus Gesinnungen und Pflicht, die hat die Moralität; sie besteht also in der gutwilligen Gesinnung. Demnach ist 5 die moralische Bonitaet der Handlung von der rectitudine juridica zu unterscheiden. Die rectitudo ist das genus; ist sie nur juridisch, so hat sie keine moralische Bonitaet. So kann die Religion rectitudinem juridicam haben, wenn man die göttlichen Gebote aus Zwang, und 53 nicht / aus guter Gesinnung thut. Gott will aber nicht die Handlung, 10 sondern das Herz. Herz ist das principium der moralischen Gesinnung. Also will Gott die moralische Bonitaet, und diese ist belohnungswerth. Demnach ist die Gesinnung der Leistung der Pflichten zu cultiviren, und dieses ist das, was der Lehrer des Evangelii sagt, daß man alles aus Liebe zu Gott thun soll. Gott lieben ist aber seine Gebothe gerne thun. 15

Leges können auch seyn praeceptivae, wodurch etwas gebothen wird, prohibitivae, wodurch Handlungen verbothen werden. und permißivae, wodurch Handlungen erlaubt werden. Complexus legum praeceptivarum ist jus mandati, complexus prohibitorum ist jus vetiti; man könnte sich auch noch jus permißi denken. 20

Vom obersten Principio der Moralität

Wir haben hier zuerst auf 2 Stücke zu sehn, 1) auf das principium 54 der dijudication der Verbindlichkeit, und 2) auf das / principium der Execution oder Leistung der Verbindlichkeit. Richtschnur und Triebfeder ist hier zu unterscheiden. Richtschnur ist das principium der 25 Dijudication und Triebfeder der Ausübung der Verbindlichkeit, indem man nun dieses verwechselte, so war alles in der Moral falsch.

Wenn die Frage ist: was ist sittlich gut oder nicht, so ist das das principium der Dijudication, nach welchem ich die Bonitaet und pravitaet der Handlungen beurtheile. Wenn aber die Frage ist, was 30 bewegt mich diesem Gesetze gemäß zu leben? So ist das das principium der Triebfeder. Die Billigung der Handlung ist der objective Grund, aber noch nicht der subjective Grund. Dasjenige, was mich antreibt, das zu thun, worin der Verstand sagt, ich soll es thun, das sind die motiva subjective moventia. Das oberste principium aller moralischen 35 Beurtheilung liegt im Verstande, und das oberste Principium des 55 moralischen Antriebes, diese Handlung / zu thun, liegt im Herzen.

Diese Triebfeder ist das moralische Gefühl. Dieses principium der Triebfeder kann nicht mit dem principio der Beurtheilung verwechselt werden. Das principium der Beurtheilung ist die Norm, und das principium des Antriebes ist die Triebfeder. Norm ist im Verstande, die Triebfeder aber im moralischen Gefühl. Die Triebfeder vertritt nicht die Stelle der Norm. Das hat einen practischen Fehler, wo die Triebfeder wegfällt, und das hat einen theoretischen Fehler, wo die Beurtheilung wegfällt. Anjetzo wollen wir noch kürzlich zeigen, negative, worinn das principium der Moralität nicht bestehe. Das principium der Moralität ist nicht pathologisch, pathologisch wäre es, wenn es aus subjectiven Gründen, aus unsern Neigungen, aus unserm Gefühle hergeleitet wäre. Die Moral hat kein pathologisches principium, denn sie enthält objective Gesetze, was man thun soll, und nicht was man zu thun begehrt. / Sie ist nicht zergliederung der Neigung, sondern eine Vorsicht, die wider alle Neigung ist. Das pathologische principium der Moralität bestünde darinn, allen seinen Neigungen ein Genüge zu thun, das wäre der viehische Epicureismus, das ist aber noch nicht der wahre Epicureismus.

Wir können uns aber 2 principia pathologica der Moralität gedenken, das erste geht auf die satisfaction aller Neigungen, und dieses ist das physische Gefühl. Das zweyte geht auf die satisfaction einer Neigung, die auf die Moralität geht, und gründete sich also auf eine intellectuelle Neigung, wovon wir aber gleich zeigen werden, daß eine intellectuelle Neigung ein Widerspruch ist. Denn ein Gefühl für Gegenstände des Verstandes ist an sich selber ein Unding, demnach ist das moralische Gefühl aus intellectueller Neigung ein Unding, folglich nicht möglich. Ein Gefühl kann ich nicht für was Reales halten, es kann nicht etwas intellectual und sinnlich seyn. Und wenn es auch möglich wäre, daß wir eine Empfindung für die Moralität / hätten, so könnten doch keine Regeln auf dieses principium etablirt werden, denn ein moralisch Gefühl sagt categorisch was geschehn soll, es mag gefallen oder nicht; und ist also keine Befriedigung unserer Neigung. Alsdenn dürfte auch kein moralisch Gesetz seyn, sondern jeder möchte nach seinem Gefühl handeln. Gesetzt, es wäre das Gefühl bey allen Menschen im gleichen Grad, so wäre es doch keine Obligation, nach dem Gefühl zu handeln; denn alsdenn könnte es nicht heißen, wir sollen das thun was uns gefällt, sondern es möchte solches ein jeder von selbst thun, weil es ihm gefällt. Das moralische Gesetz befiehlt doch aber categorisch; also kann sich die Moralität nicht auf ein pathologisches principium, weder

auf das physische noch moralische Gefühl gründen. Diese Methode, sich auf das Gefühl zu berufen, in einer practischen Regel, ist auch ganz der Philosophie entgegen. Ein jedes Gefühl hat nur eine privat Gültigkeit und keine Begreiflichkeit / für einen andern, und es ist auch an sich selbst pathologisch; wenn jemand sagt, er fühlt es so in sich, das kann doch nicht für andre gelten, die doch nicht wissen, wie er es fühlt, und der sich schon auf ein Gefühl beruft, der giebt alle Gründe der Vernunft auf. Es findet also das pathologische principium nicht statt. Daher muß ein intellectuelles principium der Sittlichkeit seyn, so fern es aus dem Verstande entlehnt ist. Dieses besteht entweder in der Regel des Verstandes, so fern uns der Verstand die Mittel an die Hand giebt, unsere Handlungen so einzurichten, daß sie mit unseren Neigungen übereinstimmen, oder sofern der Grund der Sitttlichkeit durch den Verstand unmittelbar erkannt wurde. Der erste ist zwar ein intellectuelles principium, sofern uns der Verstand die Mittel an die Hand giebt, aber es ist doch offenbar in die Neigungen gelegt. Dieses intellectuale Schein principium ist das pragmatische principium. Es beruht auf der Geschicklichkeit der Regel, denen Neigungen Genüge zu thun. Dieses principium der Klugheit ist das wahre epicureische principium. Wenn es also / heißt, du solst deine Glükseeligkeit befördern, so heißt das so viel, brauche deinen Verstand die Mittel zu erfinden, dein Vergnügen und deine Neigungen zu befriedigen; in so fern ist dieses principium intellectual, weil der Verstand die Regel vom Gebrauch der Mittel unsre Glükseligkeit zu befördern, entwerfen soll. Also ist das pragmatische principium abhängig von den Neigungen, indem die Glükseeligkeit in der Befriedigung aller Neigungen besteht. Die Moralität gründet sich aber auf kein pragmatisches principium, weil sie unabhängig von aller Neigung ist. Bestünde die Moralität darin, so könnten die Menschen in der Moralität nicht übereinstimmen, denn ein jeder würde sein Glück nach seinen Neigungen suchen. Die Moralität kann aber nicht auf den subjectiven Gesetzen der Neigungen der Menschen beruhn, also ist das principium der Moral nicht pragmatisch. Es muß zwar intellectuell / seyn, aber nicht mediate, wie das pragmatische ist, sondern es muß ein unmittelbares principium der Sittlichkeit seyn, so fern der Grund der Sittlichkeit durch den Verstand unmittelbar erkannt wird. Das principium der Moral ist also ein pur reines intellectuales principium der reinen Vernunft. Dieses reine intellectuale principium kann aber nicht wieder tavtologisch seyn, und in der Tavtologie der reinen Vernunft bestehn,

so wie Baron Wolff ein solches vortrug: Fac bonum et omitte malum, es ist leer und unphilosophisch, ut supra. Das zweyte tavtologische principium ist das Cumberlands, welches besteht in der Wahrheit. Er sagt, wir suchen alle die Vollkommenheit, werden aber betrogen durch 5 den Schein; die Moral zeigt uns aber die Wahrheit. Das dritte ist des / Aristoteles, das principium der Mittelstraße; folglich ists tavtologisch. 61 Dieses reine intellectuale principium muß aber nicht ein principium externum seyn, so ferne unsre Handlungen ein Verhältniß haben auf ein fremdes Wesen, also beruhet es nicht auf dem göttlichen Willen, 10 es kann auch nicht heißen du solst nicht lügen, weil es verbothen ist; demnach kann das principium der Moralität kein externum, folglich kein tavtologicum seyn. Die dieses behaupten, sagen, man müßte zuerst Gott haben, und hernach die Moralität, welches principium sehr commode ist. Moral und Theologie ist kein principium der andren, 15 zwar kann die Theologie nicht ohne die Moral, und diese wieder nicht ohne jene bestehn, allein es ist hier nicht die Rede, daß die Theologie eine Triebfeder der Moral sey, das ist sie freylich, sondern / ob das 62 principium der Dijudication der Moral ein theologisches sey, und das kann es nicht seyn. Wenn das wäre, so müßten alle Völker erst Gott 20 erkennen, ehe sie den Begriff von den Pflichten hätten; also müßte folgen, daß alle Völker, die keinen rechten Begriff von Gott hätten, auch keine Pflicht hätten, welches aber falsch ist. Völker erkannten ihre Pflichten richtig, sie sahen ein die Häslichkeit der Lügen, ohne den rechten Begriff von Gott zu haben. Ferner, so haben sich Völker nur 25 heilige und falsche Begriffe von Gott gemacht, und hatten doch richtige Begriffe von den Pflichten. Folglich müßen die Pflichten aus einem andern Quell entlehnt seyn. Die Ursache dieser Ableitung der Moralität aus dem göttlichen Willen ist diese: weil die moralische Gesetze lauten: du solst das thun, so denkt man, es muß ein drittes Wesen 30 seyn, welches das verbothen hat. Es ist wahr, das moralische Gesetz ist ein Befehl, und sie können Gebote des göttlichen Willens seyn, / aber sie fließen nicht aus dem Gebote. Gott hat es geboten, weil es 63 ein moralisches Gesetz ist, und sein Wille mit dem moralischen Gesetze übereinstimmt. Ferner so scheint alle Verbindlichkeit eine 35 Beziehung zu haben auf einen obligantem. Es scheint also Gott obligator der menschlichen Gesetze zu seyn. In der Execution muß zwar freylich ein drittes Wesen seyn, das da nöthigt, dasjenige zu thun, was moralisch gut ist. Allein, zur Beurtheilung der Moralität brauchen wir kein drittes Wesen. Alle moralische Gesetze können

richtig seyn, ohne ein drittes Wesen. Aber in der Ausübung wären sie leer, wenn kein drittes Wesen uns dazu nöthigen möchte. Man hat also mit Recht eingesehn, daß ohne einen obersten Richter alle moralische Gesetze ohne Effekt wären, alsdenn wäre keine innere Triebfeder, keine Belohnung und keine Bestrafung. Also die Erkenntniß Gottes ist in Ausübung der moralischen Gesetze nöthig. / Wie erkennen wir denn den göttlichen Willen ? Es fühlt keiner den göttlichen Willen in seinem Herzen, und wir können auch aus keiner Offenbahrung das moralische Gesetz erkennen, denn sonst wären die völlig darin unwißend, die keine hätten, da doch Paulus selbst sagt, daß auch solche nach ihrer Vernunft gerichtet werden. Wir erkennen also den göttlichen Willen durch unsre Vernunft. Wir stellen uns Gott vor als den, der den heiligsten und vollkommensten Willen hat, um durch objective Gründe bewegt zu werden; es ist keine Feder von Natur, die da könnte aufgezogen werden solches hervorzubringen. Allein wir können denn einen habitum hervorbringen, der nicht natürlich ist, aber doch die Natur vertritt, der durch die Nachahmung und öftere Ausübung / zum habitu wird. Aber alle Methoden, die Laster bey uns verabscheuungswürdig zu machen, sind bey uns falsch. Wir sollen schon von Jugend auf einen unmittelbaren Abscheu wider solche Handlungen einflößen, aber nicht einen mittelbaren, der nur einen pragmatischen Nutzen hat. Wir müßen nicht eine Handlung als verbothen oder als schädlich vorstellen, sondern als an sich selbst innerlich verabscheuungswerth. Z.E. das Kind was da lügt muß nicht bestraft, sondern beschämt werden, man muß einen Eckel, einen Abscheu, eine Verachtung gegen daßelbe hegen, so, als wenn es mit Koth beworfen wäre. Durch solche öftere Wiederholung können wir bey ihm einen solchen Abscheu wider die Handlung erregen, die ihm zum habitu werden kann. / Wenn es aber davor in der Schule bestraft wird, so denkt es, bist du aus der Schule, so bist du auch schon von der Strafe und solcher Handlung entledigt; es wird ein andermal durch Jesuitische Streiche den Strafen zu entgehn suchen. So denken auch alte Leute, faßen den Vorsatz, sich kurz vor ihrem Ende zu bekehren, und alles vorige gut zu machen, welches hernach eben so gut ist, als wenn sie das ganze Leben hindurch sittlich gelebt hätten; dahero sie den plötzlichen Tod in dem Stück für unglücklich halten. Es soll also die Erziehung und die Religion darauf hinausgehn, einen / unmittelbaren Abscheu gegen alle die üblen Handlungen und eine unmittelbare Lust gegen die Sittlichkeit der Handlungen einzuflößen.

Autor redet ferner

De littera legis.

Die Verknüpfung des Gesetzes mit den Ursachen und Gründen, worauf das Gesez beruhet, ist littera legis. Wir können den Sinn des 5 Gesetzes einsehn, wenn wir das principium einsehn, aus dem das Gesez abgeleitet ist, allein wir können den Sinn bestimmen, auch ohne das principium einzusehn.

Der Sinn, den das Wort im Gesetz hat, ist anima legis. Die Worte haben zwar einen Sinn, allein die Worte können auch einen andern 10 Sinn haben, der vom gemeinen abgeht, und das ist anima legis z. E. im göttlichen positiven Gesez vom Sabbath, da ist der Sinn / nicht über- 68 haupt die Ruhe, sondern die feyerliche Ruhe.

Aber anima legis, wenn es so viel bedeutet als der Geist des Gesetzes, bedeutet nicht den Sinn, sondern den Bewegungsgrund. In 15 jedem Gesetz ist die Handlung selbst, die darnach geschieht, der litterae legis gemäß. Aber die Gesinnung aus der die Handlung geschieht, ist der Geist des Gesetzes. Die Handlung selbst ist littera legis pragmaticae; aber die Gesinnung ist anima legis moralis. Die pragmatischen Gesetze haben keinen Geist, denn sie fordern keine 20 Gesinnungen sondern Handlungen; aber die moralischen Gesetze haben einen Geist, denn die fordern Gesinnungen, und die Handlungen sollen nur die Gesinnungen erklären. Wer also die Handlungen thut ohne gute Gesinnungen, der erfüllet das Gesetz quoad / litteram, aber 69 nicht dem Geist nach. Man kann die göttlichen und alle moralische 25 Gesetze als pragmatische nur quoad litteram erfüllen, z. E. es denkt jemand, der sich seinem Ende naht, wenn ein Gott ist, so muß er alle gute Handlungen belohnen. Wenn er nun Vermögen hat, so kann er dasselbe auf keine beßre Intereßen geben, als wenn er damit gute Handlungen ausübt, aus der Absicht, um nur von Gott belohnt zu 30 werden, welches die Bibel den ungerechten Mammon nennt, und sagt, daß die Kinder der Finsternis klüger seyn, als die Kinder des Lichts, weil nun ein solcher das gethan, was das moralische Gesetz zu thun fordert, aber ohne Gesinnung, so hat er es quoad litteram erfüllet. Allein, die anima legis moralis war nicht erfüllt, diese erfordert sittlich 35 moralische Gesinnungen. / Es ist nicht gleich viel und einerley, aus was 70 für einem Bewegungs-Grunde die Handlung geschiehet. Das moralische Gesetz ist also nur das was Geist hat; überhaupt ein Gegenstand der Vernunft hat Geist, nun ist aber mein Vortheil kein Gegenstand

der Vernunft, also hat auch solche Handlung die aus dieser Absicht geschieht, keinen Geist.

Autor ist in der Erklärung des Juris so weitläuftig, daß er nur Worte illustrirt und das ethische mit dem juridischen zusammennimt. Die Verbindlichkeit ist ethisch, wenn der Grund der Obligation in der Beschaffenheit der Handlung selbst ist, juridisch aber, wenn der Grund der Obligation in der Willkühr eines andern ist. Der Unterschied der Ethic besteht also darin:

1) sie unterscheidet sich vom jure in Ansehung der Gesetze, die sich gar nicht auf andre Menschen / beziehn, sondern nur auf Gott und auf sich selbst,

2) daß wenn sie sich auf andre Gesetze bezieht, so hat die Verbindlichkeit zu der Handlung ihren Grund nicht in dem arbitrio eines andern, sondern in der Handlung selbst. Und endlich 3) daß der Bewegungsgrund seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu thun, nicht der Zwang, sondern die freye Gesinnung oder Pflicht sey.

Der äußere Bewegungsgrund ist Zwang, und die Handlung ist juridisch, der innre Bewegungsgrund ist Pflicht, und die Handlung ist ethisch. Bey der juridischen Obligation frägt man nicht nach der Gesinnung, die mag seyn wie sie will, wenn nur die Handlung geschieht. Bey den ethischen Obligationen muß der Bewegungsgrund innerlich seyn; man muß die Handlung deswegen thun, weil es sich geziemt, ich muß meine / Schuld bezahlen, nicht weil mich der andre zwingen kann, sondern weil es sich geziemt.

Der Autor redet hier noch von der Transgreßion oder Uebertretung der Gesetze, von der Beobachtung der Gesetze, und von denen Personen, denen entgegen gehandelt wird oder von der Laesion. Das Gesetz wird nicht laedirt, sondern übertreten, aber die Person kann laedirt werden. Die laesion kommt nicht in der Ethic vor, denn ich laedire keinen Menschen, wenn ich keine ethische Pflichten gegen ihn thue. Also oppositio juris alterius ist eine Laesion. Die Antinomie oder Widerstreit kann bey den Gesetzen statt finden, wenn die Gesetze nur den Grund zur Obligation enunciren; wenn aber die Gesetze an sich selbst obligiren, so können sie nicht widerstreiten. Der Autor trägt 3 Grundsätze vor, die als axiomata der Moral angenommen sind: / honeste vive, neminem laede, cuique suum tribue. Wir wollen zeigen was ihr Sinn ist, so fern sie als axiomata der Moral ihre Gültigkeit haben sollen. Der erste Satz: honeste vive, kann angesehn werden als ein allgemeines principium der Ethic, denn der Bewegungsgrund seine

Verbindlichkeit zu erfüllen ist nicht aus Zwang, sondern aus der innern Bewegung genommen. Honestus bedeutet dasjenige Verhalten und die Eigenschaft des Menschen, wenn er was thut, das Ehrenwerth ist. Der Satz wird also lauten: thue das, was dich zum Objekt der Achtung und Schätzung macht. Alle unsre Pflichten gegen uns selbst, haben solche Beziehung, Achtung in unsern Augen und Beyfall in den Augen anderer. Der ist geringschätzig, je weniger innern Werth er in sich hat. / Die Schändlichkeit andrer bringt Haß hervor, die Nichtswürdigkeit bringt Verachtung hervor. Man soll sich also nach diesem Satz aufführen, daß man ehrenwerth sey, daß man, wenn es allgemein bekannt wird, von allen Achtung und Schätzung verdient, z. E. die unnatürlichen Sünden sind von der Art, daß sie die Menschheit entehren, in ihrer eignen Person. Ein solcher ist nicht ehrenwerth, und wenn es allgemein bekannt wird, so wird er verachtet. Einer positiven Ehre ist der werth, dessen Handlungen verdienstlich sind, dessen Handlungen mehr enthalten als sie schuldig sind zu enthalten. Der ist aber der Ehre nur nicht unwerth, der alles schändliche unterlaßen, der ist nur ehrlich, welches aber kein Verdienst ist, sondern das minimum der Moralität, denn so fern etwas davon fehlt, so ist man schon ein Schelm. / Daher ist der Zustand desjenigen Landes sehr schlecht, wo die Ehrlichkeit hochgehalten wird; denn daselbst ist sie recht selten und rar, dahero wird sie hochgehalten. Diejenigen Handlungen aber sind nur ethisch, die mehr enthalten als die Schuldigkeit fordert. Handele ich so, daß ich nichts mehr thue, als was ich schuldig bin, so habe ich nur ehrlich gelebt aber deswegen verdiene ich noch keine Ehre. Wenn ich aber mehr thue, als ich schuldig bin, so ist das eine ehrwürdige Handlung, und nur die gehören zur honestati. Also ist dieses principium der Ethic noch so möglich. Die 2 andern Sätze: neminem laede und suum cuique tribue, können als principia der juridischen Verbindlichkeit angesehn werden, denn sie beziehn sich auf Zwangs-Pflichten. Denn laße jedermann das seinige, heißt so viel, du mußt / jedem dasjenige was er mit Zwang von dir fordern kann, laßen. Beyde Sätze können mit einander verbunden werden, denn wenn ich jemandem das seinige nehme, so laedire ich ihn. Ich kann einen laediren, entweder durch omißion, wenn ich ihm das seinige nicht gebe, oder durch commißion, wenn ich ihm das seinige nehme. Also kann ich Jemandem das seinige negative und positive nehmen. Negative ist wichtiger, denn es ist mehr, dem andern das seinige zu nehmen, als es ihm nicht zu geben. Die Laesion besteht also in der

Handlung die dem Gesetz des andern entgegen ist. Denn laedire ich die Person; die hat ein Recht von mir das zu fordern, was nach allgemeinen Gesetzen der Willkühr nothwendig ist. In der Moral haben die 77 Gesetze eine / Beziehung auf den Willen eines andern. Ethice obligans respectu aliorum est felicitas aliorum, juridice obligans respectu 5 aliorum est arbitrium aliorum. Die erste Bedingung aller ethischen Pflichten ist aber diese, daß der juridischen Verbindlichkeit zuerst ein Genüge gethan wird. Diejenige Verbindlichkeit die aus dem Recht des andern entspringt, muß zuerst satisfacirt werden, denn wenn ich auch unter der juridischen Obligation bin, so bin ich nicht frey, denn ich 10 stehe unter der Willkühr des andern. Wenn ich nun aber eine ethische Pflicht ausüben will, so will ich eine freye Pflicht ausüben; wenn ich noch nicht von der juridischen Obligation frey bin, muß ich mich erst von der juridischen Obligation frey machen, indem ich sie erfülle, und 78 denn kann ich erst die ethische Pflicht ausüben. / So unterlaßen sehr 15 viele ihre schuldige Pflichten, und wollen verdienstliche ausüben. So macht der, der in der Welt viel Unrecht gethan, und vielen das seinige entzogen, zulezt Vermächtniße an das Hospital. Allein, die Stimme ist durchdringlich und eisern, die da schreit, daß man seine Schuldigkeit noch nicht gethan hat, und die kann ein solcher durch 20 alle verbindliche Handlungen nicht unterdrücken, und solche verdienstlichen Handlungen sind noch größere Verbrechen, denn sie sind als Bestechungen und Geschenke gegen das höchste Wesen gegeben, um die Schuld gut zu machen. Also ist die Glükseligkeit nicht der Hauptbewegungsgrund aller Pflichten. Daher kann mich einer nicht 25 79 glücklich machen wider meinen Willen, sonst thut er mir un/recht. Daher ist die Art andre zu zwingen auf ihre Manier glücklich zu seyn, Gewalt, z. E. der Vorwand der Edelleute gegen ihre Unterthanen!

Vom Gesetzgeber.

Moral und pragmatische Gesetze sind zu unterscheiden. Im mora- 30 lischen Gesetz ist der Sinn die Gesinnungen, im pragmatischen Gesetz ist der Sinn die Handlungen. Dahero obligiren Obrigkeiten nur zu Handlungen und nicht zu Gesinnungen. Pragmatische Gesetze können gegeben werden, dies ist leicht einzusehen, ob aber Jemand moralische Gesetze geben kann, und über unsre Gesinnungen gebieten, die nicht 35 in seiner Gewalt sind, das ist zu untersuchen. Derjenige der da deklariret, daß ein Gesetz welches seinem Willen gemäß ist, den andern

/ dazu obligirt, der giebt ein Gesetz. Der Gesetzgeber ist nicht zugleich immer ein Urheber des Gesetzes, sondern nur denn, wenn die Gesetze zufällig sind. Wenn aber die Gesetze nothwendig practisch sind, und er sie nur deklariret, daß sie seinem Willen gemäß sind, der ist ein Gesetzgeber. Von moralischen Gesetzen ist also kein Wesen, auch das göttliche nicht, ein Urheber, denn sie sind nicht aus der Willkühr entsprungen, sondern sind practisch nothwendig; wären sie nicht nothwendig, so könnte auch seyn, daß die Lüge eine Tugend wäre. Allein die moralischen Gesetze können doch unter einem Gesetzgeber stehn; es kann ein Wesen seyn, welches alle Macht und Gewalt hat, diese Gesetze zu executiren, und zu deklariren, daß dieses moralische Gesetz zugleich ein Gesetz seines Willens sey und alle obligire, darnach zu handeln. Alsdenn ist dieses Wesen ein Gesetzgeber, aber kein Urheber. Eben so wie Gott kein Urheber ist, daß / der Triangel 3 Winkel hat.

Der Geist der moralischen Gesetze liegt in den Gesinnungen, und die moralischen Gesetze können zugleich als göttliche Gebote angesehn werden, weil sie seinem Willen gemäß sind. Die moralischen Gesetze können aber auch als pragmatische Gesetze Gottes angesehn werden, in so fern wir nur auf die Handlungen sehn, die im Gesetze geboten sind, z. E. das moralische Gesetz fodert die Glükseeligkeit aller Menschen zu befördern, und dieses will auch Gott; handle ich nun dem göttlichen Willen gemäß, und übe Wohlthaten aus, um darnach von Gott Belohnungen zu erhalten, so habe ich nicht aus moralischen Gesinnungen die Handlung gethan, sondern aus Beziehung des göttlichen Willens, um hernach belohnet zu werden. / In so fern hat der Mensch dem göttlichen Gesetz pragmatisch ein Genüge gethan, gleichwohl hat er doch das Gesetz erfüllet, und hat sich in so fern gute Folgen zu versprechen, indem er doch das gethan, was Gott gewollt hat, obgleich die Gesinnung unrein war. Allein Gott will die Gesinnung, die Moralität ist seinem Willen gemäß, und als solche Gesetze obligiren sie schon vollkommen. Geschieht nun eine Handlung der Moralität gemäß, so ist doch die größte Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Wir haben also Gott nicht als einen pragmatischen Gesetzgeber, sondern als einen moralischen Gesetzgeber anzusehn.

Von Belohnungen und Bestrafungen.

Ein praemium ist vom mercede zu unterscheiden. Die praemia sind entweder auctorantia oder remunerantia. Auctorantia sind solche

Belohnungen, wo die Handlungen Bewegungsgründe sind, / wo man die Handlungen bloß wegen der verheißenen Belohnungen thut; remunerantia sind solche Belohnungen, wo die Handlungen nicht Bewegungsgründe sind, sondern die bloß aus guter Gesinnung, aus reiner Moralität geschehn. Die ersten sind antreibende und die andern vergeltende Belohnungen. Demnach können die praemia auctorantia nicht moralia, aber die praemia remunerantia können moralia seyn. Die Auctorantia sind pragmatica und die remunerantia sind moralia. Wer aus den Bewegungsgründen der physischen Wohlfahrt eine Handlung thut, bloß wegen der verheißenen Belohnung, deßen Handlung hat keine Moralität, demnach hat er keine praemia remunerantia sondern auctorantia zu erwarten. Handlungen aber, die bloß aus guter Gesinnung und reiner Moralität geschehn, sind / der praemiorum remunerantium fähig. Die praemia auctorantia sind vielen bloße natürliche Folgen und Verheißungen, z. E. die Gesundheit ist ein praemium auctorans der Mäßigkeit; ich kann aber auch mäßig seyn aus moralischen Gründen. So hat die Ehrlichkeit, wenn sie wegen des Vortheils und Beyfalls geschieht, ein praemium auctorans. Der dem moralischen Bewegungsgrunde gemäß handelt, ist des praemii remunerantis fähig. Diese praemia sind größer als die auctorantia, denn hier ist die Uebereinstimmung der Handlung mit der Moralität, und das ist die größte Würde der Glükseeligkeit. Demnach müßen auch die praemia moralia größer seyn als die pragmatica. Die praemia moralia haben eine unendliche Bonitaet. Der moralisch Gesinnte ist darum einer unendlichen Belohnung und Glükseeligkeit fähig, weil er immer bereit ist solche gute Handlungen auszuüben. Es ist nicht gut, / wenn man in der Religion die praemia auctorantia vorstellt, und daß man darum moralisch seyn soll, weil man künftig dafür belohnt wird; denn es kann kein Mensch verlangen, daß Gott ihn belohne und glükseelig mache. Er kann die Belohnung vom höchsten Wesen erwarten, welches ihn wegen solcher ausgeübten Handlung schadlos hält; allein, es muß die Belohnung nicht der Bewegungsgrund seyn eine Handlung zu thun. Der Mensch kann hoffen glükseelig zu seyn, das muß ihn aber nicht bewegen, sondern nur trösten. Derjenige welcher moralisch lebt, kann hoffen deswegen belohnt zu werden, daß der frohe Muth entspringt, aber nicht aus dem Bewegungsgrunde der Belohnung; denn die Menschen haben doch keine rechte Vorstellung von der künftigen Glükseeligkeit, es weiß doch keiner, worinn sie bestehn wird, welches die Vorsehung uns mit Fleiß verborgen hat. Würde / der Mensch die

Glükseeligkeit kennen, so würde er wünschen bald da zu seyn. Das thut aber kein Mensch, er wünscht noch immer länger hier zu bleiben, und wenn man ihm noch so die künftige Glükseeligkeit, gegen dieses elende Leben hochpreißt, so wünscht doch jeder, nicht bald da zu seyn, indem er noch zeitig genug dazu zu gelangen denkt, und es ist auch natürlich, daß ein jeder dieses gegenwärtige Leben mehr empfindet, weil es klarer kann erkannt und gefühlt werden. Dahero ist es umsonst, die praemia als auctorantia vorzustellen, wohl aber als remunerantia, und diese hofft auch jeder Mensch; denn das natürliche moralische Gesetz führt schon solche Verheißungen mit sich, bey einem Subject, welches moralisch gute Gesinnungen hat, / und wenn ihm auch keiner diese praemia remunerantia gepriesen und empfohlen hätte. Ein jeder Rechtschaffne hat diesen Glauben, er kann unmöglich rechtschaffen seyn, ohne zugleich zu hoffen nach der Analogie der physischen Welt, daß solches auch müßte belohnt werden. Aus eben dem Grunde, aus welchem er an die Tugend glaubt, glaubt er auch an die Belohnung.

Merces ist ein Lohn, den man mit Recht von Jemandem zu fodern hat. Lohn ist also von Belohnung zu unterscheiden. Wenn man seinen Lohn erwartet, so fodert man ihn vom andren nach seiner Schuldigkeit. Von Gott können wir keinen Lohn für unsre Handlung fodren, weil wir ihm doch nichts zu gut gethan haben / sondern wir nur zu unserm Besten alles gethan, was wir zu thun schuldig waren. Ob wir zwar von Gott keinen Lohn als Verdienst zu erwarten haben, so können wir doch praemia gratuita erwarten, die gleichwohl als Lohn angesehn werden, besonders in Ansehung andrer Menschen, gegen die wir gute Handlungen ausgeübt haben. Nun können wir Gott als einen solchen ansehn, der alle die Schulden der Menschen bezahlt, indem Gott diejenige verdienstliche Handlungen, die wir gegen andre ausgeübet, denen wir es doch nicht zu thun schuldig waren, vergeltet. Also haben wir wirklich verdienstliche Handlungen, zwar nicht gegen Gott, sondern gegen / andre Menschen. Dieser Mensch ist doch alsdenn in meiner Schuld, die er mir gar nicht abtragen kann; für den aber Gott alles ersetzet, welches auch das Evangelium sagt: Wenn ihr einem von diesen geringsten etwas thut, so habt ihrs mir gethan etc. etc. Der Mensch hat also einen Lohn von anderen Menschen verdient, den ihm aber Gott vergeltet. Man muß hier nicht eine eingebildete Reinlichkeit der Moral annehmen, und alle verdienstlichen Handlungen wegstreichen. Denn Gott will die Glükseeligkeit aller Menschen, und zwar durch Menschen, und wenn nur alle Menschen zusammen einstimmig wollten

ihre Glückseeligkeit befördern, so könnte man / in Novoya Zemlya ein Paradies machen. Gott setzt uns in den Schauplatz wo wir uns einander können glücklich machen, es beruht nur auf uns. Sind die Menschen elend, so sind sie selbst schuld. So leidet ein Mensch oft Noth, aber nicht um Gottes willen. Gott läßet ihn aber in der Noth zum Beweiß für die Menschen, die ihn Noth leiden laßen, die ihm doch zusammen helfen könnten. Gott will nicht, daß es einem einzigen elend gehe. Er hat uns alle dazu bestimmt, einstimmig einer dem andern zu helfen. Daher ist der Satz des Autors: Thue das, was dir die meiste Belohnung verschafft, offenbahr der Moralitaet entgegen. Da ist der Bewegungsgrund die meistbietende Belohnung. Allein, thue das was der größten / Belohnung würdig ist, wäre recht.

Strafe überhaupt ist das physische Uebel, was um des moralischen Uebels einem zu theil wird. Alle Strafen sind entweder warnende oder rächende. Warnende sind diejenigen, die bloß zu dem Ende deklarirt werden, damit das Uebel nicht geschehe. Rächende sind aber solche, die da deklarirt werden, weil das Uebel geschehn ist. Die Strafen sind also Mittel, entweder das Uebel zu verhindern, oder zu bestrafen. Alle obrigkeitliche Strafen sind warnende Strafen, entweder den Menschen selbst, der gesündigt hat, zu warnen, oder andre durch dieses Beyspiel zu warnen. Allein, die Strafen eines solchen Wesens, welches der Moralität gemäß die Handlungen bestraft, sind rächende Strafen.

Alle Strafen gehören entweder zur Strafgerechtigkeit, oder zur / Klugheit des Gesetzgebers. Die ersten sind moralische, die andern sind pragmatische Strafen. Die moralische Strafen werden ertheilt, weil gesündigt worden; es sind Consectaria der moralischen Uebertretung. Die pragmatischen werden ertheilt, damit nicht gesündigt werde; sie sind Mittel dem Verbrechen vorzubeugen. Die pragmatischen nennt der Autor poenas medicinales. Diese sind entweder correctivae oder exemplares. Die correctivae werden ertheilt, um den zu beßern der verbrochen hat, und das sind animadversiones. Die exemplares geschehn zum Beyspiel andrer. Alle Strafen der Fürsten und der Obrigkeit sind pragmatische, entweder zu corrigiren oder andern zum Beyspiel. Die Obrigkeit straft nicht, weil verbrochen ist, sondern damit nicht / verbrochen werde. Allein jedes Verbrechen hat noch außer dieser Strafe eine Strafwürdigkeit, darum, daß es geschehn ist. Solche Strafen, die also nothwendig auf die Handlungen folgen müßen, sind die moralischen, und das sind poenae vindicativae. So wie eine Belohnung erfolgt auf eine gute Handlung, nicht darum, damit man

ferner gute Handlungen thue, sondern weil gut gehandelt ist. Wenn wir die Bestrafungen und Belohnungen vergleichen, so merken wir, daß weder die Bestrafungen noch Belohnungen als Bewegungsgründe der Handlungen sollen angesehn werden. Die Belohnungen sollen kein 5 Bewegungsgrund seyn die gute Handlungen zu thun, und die Bestrafungen sollen kein Bewegungsgrund seyn, die bösen Handlungen zu / unterlaßen, indem sie eine Gemüthsart gründen, die niedrig ist, in- 94 dolem abjectam. Diese heißt bey dem, der durch Belohnung bewegt wird, die gute Handlung auszuüben, indoles mercennaria, und bey dem 10 der durch die Strafen von den bösen Handlungen abgehalten wird, indoles servilis; beyde aber machen die indolem abjectam aus. Der Bewegungsgrund soll moralisch seyn. Der Grund eine gute Handlung zu thun, soll nicht in der Belohnung gesetzt werden, sondern die Handlung soll belohnt werden, weil sie gut ist. So soll auch nicht der 15 Grund um böse Handlungen zu unterlaßen in die Strafen gesetzt werden, sondern die Handlungen sollen unterlaßen werden, weil sie böse sind. Die Belohnungen und Bestrafungen sind nur subjective Bewegungsgründe, wenn sie / objective nicht mehr fruchten, sie dienen nur 95 den Mangel der Moralität zu ersetzen. Zuerst muß das Subject an die 20 Moralität gewöhnt werden; es muß zuerst, eh man mit den Belohnungen und Bestrafungen angestochen kommt, die indoles erecta excitirt werden, das moralische Gefühl muß erst rege gemacht werden, damit das Subject durch moralische Motiva kann bewegt werden; helfen die nicht, denn muß man zu den subjektiven Bewegungsgründen der Be- 25 lohnungen und Bestrafungen schreiten. Der wegen guter Handlungen belohnt wird, wird die guten Handlungen wieder ausüben, nicht weil sie gut sind, sondern weil sie belohnt werden, und der wegen böser Handlungen bestraft wird, haßt nicht / die böse Handlungen, sondern 96 die Strafe. Er wird die böse Handlung doch thun und durch jesuitische 30 Schlauigkeit der Strafe zu entgehn suchen. Es ist also in der Religion nicht gut, die bösen Handlungen aus den Bewegungsgründen der ewigen Strafe zu unterlaßen, anzupreisen, denn sonst wird jeder die böse Handlung thun, und bey sich denken, am Ende durch eine geschwinde Bekehrung allen Strafen zu entgehn. Allein die Beloh- 35 nungen und Bestrafungen können doch indirecte als Mittel in Ansehung der moralischen Zucht dienen. Wer gute Handlungen wegen Belohnungen thut, dessen Gemüth gewöhnt sich hernach an die guten / Handlungen so, daß er sie hernach auch ohne Belohnungen thut, bloß 97 deswegen, weil sie gut sind. Unterläßt Jemand die bösen Handlungen

wegen der Strafe, so gewöhnt er sich daran, und befindet, daß es beßer ist, solche Handlungen zu unterlaßen. Wenn ein Besoffener deswegen den Soff nachläßt, weil es ihm Schaden zu wege bringt, so gewöhnt er sich daran so, daß er ihn hernach unterläßt, auch ohne solchen Schaden, bloß weil er einsieht, daß es beßer ist, ein Mäßiger als ein Trunken- 5 bold zu seyn. Die Belohnungen stimmen mehr mit der Moralität überein, denn die Handlung thue ich deswegen, weil die Folge derselben 98 angenehm ist, und das / Gesetz, welches mir für meine Gute Handlung Belohnung verspricht, werde ich liebhaben können; aber das Gesetz welches Strafen droht, kann ich nicht so lieben. Die Liebe ist aber ein 10 großer Bewegungsgrund die Handlung zu thun. Dahero ists in der Religion beßer, mit den Belohnungen als mit den Bestrafungen anzufangen. Die Strafen müßen aber mit der indole directa, mit der edlen Denkungsart übereinstimmen, sie müßen nicht verächtlich und schimpflich seyn. Denn sonst machen sie eine unempfindliche Ge- 15 müthsart.

De imputatione.

Alle Zurechnung ist das Urtheil von einer Handlung, sofern sie aus 99 der Freyheit der Person entstanden ist, / in Beziehung auf gewiße practische Gesetze. Es muß also bey der Zurechnung eine freye Hand- 20 lung und ein Gesetz seyn. Wir können einem etwas zuschreiben, aber nicht zurechnen, z. E. einem Rasenden oder Besoffenen können seine Handlungen zugeschrieben, nicht aber zugerechnet werden. Bey der Zurechnung muß die Handlung aus Freyheit entspringen. Dem Besoffenen können zwar seine Handlungen nicht, wohl aber die Trunkenheit 25 selbst, indem er nüchtern ist, zugerechnet werden. Bey der Imputation muß also die freye Handlung und das Gesetz verbunden werden. Eine That ist eine freye Handlung, die unter dem Gesetze ist. Habe ich 100 nun / auf die That acht, so ist das imputatio facti; habe ich aufs Gesetz Acht, so ist das Imputatio legis. Bey der Imputatione facti kommen 30 vor momenta in facto, dieses ist das mannigfaltige in der That, was der Grund der imputation ist. Momenta sind elementa des Grundes, es sind Theile des zureichenden Grundes, also sind in facto momenta der Imputation. Die momenta in facto geben keine imputation, sondern sind der Grund der Imputation. Die momenta sind entweder eßen- 35 tialia oder extra eßentialia. Die momenta eßentialia müßen erst gesammlet werden, wenn alle die momenta eßentialia in facto enuncirt 101 werden, so ist das species facti, was expreß zu dem / facto gehört. Die

extra eßentialia facti sind nicht momenta facti und gehören also nicht zur species facti. Bey der imputatione facti muß nicht zugleich imputatio legis kommen, z. E. es kann einer den andern zwar getödtet aber doch nicht ermordet haben. Zuerst ist die Frage, ob die Handlung von
5 ihm geschehn sey ? Wenn das factum gleich aufs Gesetz soll imputirt werden, so sind gleich 2 imputationes. Die imputatio legis ist die Frage, ob die Handlung unter diesem oder jenem praktischen Gesetze stehe ? Es ist die Frage, ob einem das kann imputirt werden, was er kraft des Gesetzes hat thun müßen, z. E. dem General der Tod so vieler
10 Feinde die in der Schlacht geblieben. Zwar der Tod, aber / nicht das **102** Morden. Allein, er wird hier betrachtet, in so fern seine Handlung nicht frey war, sondern durchs Gesetz gezwungen war, demnach kann es ihm nicht imputirt werden. Als eine freye Handlung wäre sie ihm zugeschrieben, aber als eine legale Handlung nicht, sondern dem, der das
15 Gesetz gegeben. Alle Zurechnung die generaliter geschieht, geschieht entweder in meritum, Verdienst, oder in demeritum, Schuld. Die Folgen und die Würkungen der Handlungen können Jemandem imputirt, auch nicht imputirt werden.

Von der imputatione der Folgen der Handlungen.

20 Auf der andern Seite können mir alle Folgen der Handlung angerechnet werden, in so fern ich weniger oder mehr gutes / thue als ich **103** schuldig bin. Thue ich mehr als ich schuldig bin, so wird mir die Folge zum merito angerechnet, z. E. ein Vorschuß den ich Jemandem gethan habe, und wodurch er ein großes Glück erlangt hat, kann mir mit allen
25 Folgen imputirt werden, weil ich mehr gethan habe, als ich schuldig war. So wird mir auch die Folge einer Handlung zum demerito imputirt, wenn ich weniger thue als ich schuldig bin, z. E. wenn Jemand sagt: Hättest du mir damals nur so viel vorgeschoßen, so wäre ich nicht in das Unglück gerathen, da kann mir das Unglück nicht impu-
30 tirt werden, weil ich es nicht zu thun schuldig war. Handelt er aber seiner Schuldigkeit entgegen, thut er weniger als er soll, so wirds ihm imputiret, denn da handelt er frey, ja so gar dem Gesetz, / welches ihn **104** zu der Handlung neceßitirt, entgegen, und mißbraucht also die Freyheit, und da können ihm alle Folgen legaliter imputirt werden; denn
35 der Schuldigkeit entgegen handeln ist noch mehr Freyheit.

Juridice imputirt man nicht die Folgen der Handlung, wozu einer genöthigt war, zum indemerito, denn alsdenn ist er nicht frey gewesen; das factum an sich zwar, aber nicht die Unrechtmäßigkeit deßelben.

In Ansehung der Ausübung der ethischen Handlungen ist der Mensch frey; folglich können ihm alle Folgen imputirt werden; die Folgen aber, die aus der Unterlaßung der ethischen Handlung entspringen, können nicht imputirt werden, weil es nicht als eine Handlung ange-
105 sehn werden kann, da ich das unterlaße, was ich nicht / schuldig war 5
zu thun. Es sind also ethische Unterlaßungen keine Handlungen; juridische Unterlaßungen aber sind Handlungen und können imputirt werden, denn es sind Unterlaßungen deßen, wozu ich durchs Gesetz neceßitirt werden kann; zu ethischen Handlungen aber kann ich nicht neceßitirt werden, es kann mich niemand zwingen Wohlthaten 10
auszuüben. Der Schluß der ganzen Imputation also in Ansehung der Folgen ist die Freyheit.

Gründe der moralischen Imputation.

Imputatio moralis kann bey juridischen und ethischen Gesetzen statt finden, und bestehet in meritum und demeritum. Die Beobach- 15
106 tung der juridischen / Gesetze und die Uebertretung der ethischen Gesetze können weder zum merito noch demerito imputirt werden. Ferner, die Uebertretung juridischer Gesetze und die Beobachtung der ethischen Gesetze müßen jederzeit zum merito und demerito imputirt werden. Also ist in Ansehung der juridischen Gesetze kein meritum, 20
weder der Belobung noch der Bestrafung. In Ansehung der ethischen Gesetze ist aber jede Handlung ein meritum, weil sie keine Zwangs-Gesetze sind und die Uebertretung derselben auch kein demeritum.

Ein meritum hat immer positive Folgen, so wohl die Belohnung als 25
die Bestrafung. Alle Beobachtung juridischer und alle Uebertretung
107 ethischer Gesetze haben keine positive Folgen. / Die Beobachtung juridischer Gesetze hat nur negative Folgen, z. E. bezahle ich meine Schuld, so werde ich nicht verklagt. Aber die Uebertretung juridischer und die Beobachtung ethischer Gesetze haben iederzeit positive Fol- 30
gen. Alles was nun von der Imputation angeführt, gilt nur in Ansehung der andren Menschen, aber nicht in Ansehung Gottes.

De imputatione facti

Facta juridice neceßaria können nicht imputirt werden, denn die Handlung ist nicht frey. Facta, die dem juridischen Gesetze entgegen 35
sind, können imputirt werden, denn die Handlung ist frey. Bey den ethischen Handlungen ist es entgegengesetzt. Folglich ist die Hand-

lung die imputirt wird, im juridischen eine böse und im ethischen Verstande eine / gute Handlung; denn die ethischen Gesetze sind keine 108 Zwangs-Gesetze; wohl aber die juridischen.

Grade der Imputation.

5 Die Grade der Imputation kommen auf die Grade der Freyheit an. Die subjectiven Bedingungen der Freyheit sind das Vermögen zu handeln, ferner, daß man das wiße, was dazu gehöre, daß man den Bewegungsgrund und den Gegenstand der Handlung kenne. In Ermanglung dieser subjectiven Gründe findet keine Imputation statt. 10 Daher kann Kindern, wenn sie etwas nützliches verderben, daßelbe nicht imputirt werden, weil sie den Gegenstand nicht kennen; indeßen kann man Handlungen im gewißen Grad imputiren, alles ist imputabel was zur Freyheit gehört, wenn es auch nicht directe aber doch indirecte durch die / Freyheit entstanden ist, z. E. was jemand im 109 15 betrunkenen Muth gethan hat, kann wohl nicht imputirt werden; aber die Trunkenheit kann ihm zugerechnet werden.

Dieselben Ursachen, die da machen, daß einem etwas nicht imputirt werden kann, können auch in einem niedern Grade Jemandem imputirt werden. Wir haben Hinderniße und Bedingungen der Imputation. 20 Je mehr eine Handlung Hinderniße hat, desto mehr kann sie imputirt werden, und je weniger eine Handlung frey ist, desto weniger ist sie zu imputiren. Der Grad der Moralität der Handlungen muß nicht vermengt werden mit dem Grad der imputabilitaet des facti. Wenn jemand einen in Eifer und Zorn tödtet, so hat er nicht so viel Bosheit 25 gehabt als einer, der dem andern mit kaltem Blute einen tödtlichen Stich beybringt, obgleich das factum des ersten größer ist. / Diejenige 110 Handlung zu der ich mich zwingen soll, und wo ich viele Hinderniße zu überwinden habe, wird mehr imputirt, je williger sie ausgeübt wird, und desto weniger auch ihre Unterlaßung imputirt, z. E. wenn ein 30 Hungriger Speise entwendet, so wirds ihm nicht so hart imputirt, weil er sich sehr zwingen mußte. Die Appetita fodern selbstzwang; wenn sie aber den Grad der Imputation verändern sollten, was würde denn wohl daraus erfolgen ? Doch ist der Appetit der Natur und der Lüsternheit zu unterscheiden; der 1ste ist nicht so hart als der andre 35 zu imputiren. Die Lüsternheit kann ausgerottet werden, und muß nicht Wurzel schlagen; es kann also einem nicht so imputirt werden, wenn er etwas aus Antrieb des Hungers als aus Wollust thut. Von der natürlichen Neigung aber ist zu merken: Je mehr ein Mensch mit der-

selben kämpft, desto mehr ist es ihm zu imputiren; daher uns die Tugend mehr als den Engeln zu imputiren ist, weil sie nicht so viel 111 Hinderniße haben. Je mehr Jemand / von außen zu einer Handlung gezwungen wird, desto weniger wird sie ihm imputirt. Ueberwindet er aber den Zwang und unterläßt doch die Handlung, so wird sie ihm 5 desto mehr imputirt. Es gibt merita und demerita conatus, man kann auch merita und demerita propositi hierher rechnen. Die Menschen rechnen es sich zum Verdienst, wenn sie den Vorsatz zu einer Handlung hatten. Beim proposito kann keine Handlung imputirt werden, denn es ist noch keine Handlung, wohl aber beim conatus, weil das 10 schon eine Handlung ist, denn beim subiect ist alles zureichend, und die Kräfte sind angewendet; weil sie aber nicht zureichen, so erfolgt die Würkung nicht.

Weil wir nun erst aus dem Ausgang auf die sufficienz schließen, und also nicht wißen können, ob der conatus schon da war, und es nur an 15 den Kräften fehlete, so imputiren die juridischen Gerichte den Conatum nicht so, als wie die ethischen Gesetze, z. E. wer im Begriff war, jemanden in der Stube zu tödten, und wird mit dem Degen ertappet, der wird nach den juridischen Gesetzen noch für keinen Mörder 112 gehalten, obgleich der conatus / da war. Die Ursache ist, weil der 20 Conatus oft nicht als ein Actus angesehn werden kann. Es kann Jemand den Vorsatz haben, und vermuthet solche Bosheit von seinem Herzen, wenn er aber zur Handlung schreiten will, so erschrickt er für die Abscheulichkeit solcher Handlung und ändert also den Vorsatz. Es wählen die Richter also das sicherste Mittel, damit die Unschuld 25 gerettet werde, weil doch kein Beweiß da ist. Moralisch aber ist ein complettes propositum so gut als die That selbst. Das propositum aber muß so seyn, daß es auch bey der Ausführung bleiben möchte.

Consvetudinarius ist einer, der die Handlung aus Gewohnheit sich nothwendig macht. Die Gewohnheit macht Leichtigkeit in der Hand- 30 lung, zulezt aber auch Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit aus Gewohnheit verringert die Imputation, weil sie unsre Willkühr gefesselt hat; allein die actus, wodurch die Gewohnheit zugezogen ist, sind zu imputiren. Es verringert also die Gewohnheit die Imputation, 113 z. E. / es ist jemand unter Zigeunern, wo die Gewohnheit zu bösen 35 Handlungen zur Nothwendigkeit geworden ist, auferzogen, dann ist die Imputation zu vermindern. Allein die Gewohnheit ist ein Beweis der öftern Wiederholung der Handlung und also um desto mehr zu imputiren. Wenn einer oft eine gute Handlung wiederholet hat, und

sie ihm dahero zur Gewohnheit geworden ist, so wird sie ihm nur desto mehr imputirt. Das gilt auch von bösen Handlungen. So sind angebohrne Affecten nicht so sehr zu imputiren, als angewöhnte, die durch wiederholte Anreizungen zur Nothwendigkeit geworden.

Zulezt kommen wir auf 2 Punkte, die als Gründe der Imputation angesehn werden könnten, nähmlich auf die Schwäche der menschlichen Natur und auf die Gebrechlichkeit derselben.

Die Schwäche der menschlichen Natur ist, so ferne ihr der Grad der moralischen Bonität fehlt, die Handlung dem moralischen Gesetz adaequat / zu machen. Die Gebrechlichkeit derselben aber ist, in so fern in ihr nicht nur ein Mangel an der Moralischen Bonitaet ist, sondern auch gar die größten principia und Triebfedern zu bösen Handlungen in ihr herrschen. Die Moralität besteht darin: daß eine Handlung aus dem Bewegungsgrunde der innern Bonitaet derselben entspringen soll, und das gehört zur moralischen Reinigkeit, rectitudo moralis genannt. Der höchste Bewegungsgrund also zu einer Handlung ist rectitudo moralis. Obgleich der Verstand dies wohl einsieht, so hat doch dieser Bewegungsgrund keine treibende Kraft. Die moralische Vollkommenheit hat zwar einen Beyfall in unserm Urtheil, weil aber dieser Bewegungsgrund der moralischen Vollkommenheit aus dem Verstande geschöpft ist, so hat er nicht solche starke treibende Kraft als der sinnliche, und das ist die Schwäche der menschlichen Natur, wenn ihr die moralische Bonitaet und rectitudo fehlt. Allein, laßet uns nicht über die Schwäche der menschlichen Natur grübeln und / untersuchen, ob sie zur moralischen Reinigkeit unfähig sey; denn die Bemühung, alle seine Handlungen unrein zu finden, macht, daß der Mensch das Zutraun zu sich, gute und moralische reine Handlungen ausüben zu können, verliert und glaubt seine Natur sey zu schwach und unfähig dazu; wir müßen vielmehr glauben, daß die rectitudo moralis ein großer Bewegungsgrund für uns seyn könne. Die menschliche Seele ist nicht völlig von allen Bewegungsgründen der reinen Moralität leer, z. E. wenn uns ein Elender selbst um etwas anspricht, so werden wir durch Mitleiden gegen ihn gerührt und ertheilen ihm etwas, welches wir nicht gethan hätten, wenn er nicht selbst gegenwärtig gewesen wäre, sondern nur schriftlich hätte bitten lassen. Oder sieht man auf der Reise Blinde auf der Strasse liegen und thut ihnen gutes, so hat man denn doch keinen andern Bewegungsgrund der Ehre oder des Nutzens, indem man denn doch von da wegreisen muß, sondern man thut es aus innerer Moralität der Handlung;

116 folglich liegt in unserm / Herzen etwas moralisch reines; es hat nur nicht völlig hinreichend treibende Kraft, wegen unsern sinnlichen Antrieben. Allein, das Urtheil über die Reinigkeit der Moralität zieht viele Bewegungsgründe der Reinigkeit vermittelst der Aßociation mit herbey und treibt unsre Handlung mehr an, und wir gewöhnen uns 5 daran. Also muß man nicht die Flecken und Schwächen z. E. im Leben eines Socrates aufsuchen, denn es nüzt uns doch nichts, sondern es schadet uns vielmehr. Denn wenn wir Beyspiele von moralischen Unvollkommenheiten vor uns haben, so können wir uns mit unserer moralischen Unvollkommenheit schmeicheln. Diese Begierde, Fehler 10 aufzusuchen, verrät was bösartiges und mißgünstiges, die Moralität, da man sie selbst nicht hat, in andern glänzen zu sehn.

Der Grundsatz, den wir aus der Schwäche der menschlichen Natur ziehn, ist: die moralischen Gesetze müßen niemals nach der mensch-117 lichen Schwäche eingerichtet werden, sondern sie / müßen heilig, rein, 15 und sittlich vollkommen vorgetragen werden; der Mensch mag beschaffen seyn wie er will; dieses ist sehr merkwürdig.

Alle alten Philosophen forderten von den Menschen nicht mehr, als was sie leisten konnten, doch hatte ihr Gesetz keine Reinigkeit. Ihre Gesetze waren also der Fähigkeit der menschlichen Natur accommo- 20 dirt, und wo sie sich über die Fähigkeit der menschlichen Natur erhoben, so war der Antrieb dazu nicht das reine moralische Urtheil, sondern Stolz, Ehre etc., z. E. zur außerordentlichen Tapferkeit, Großmuth. Seit der Zeit des Evangelii ist nun die völlige Reinigkeit und Heiligkeit des moralischen Gesetzes eingesehn, ob es gleich in 25 unsrer Vernunft liegt. Das Gesetz muß nicht nachsichtig, sondern die größte Reinigkeit und Heiligkeit muß darin gezeigt werden, und wir müßen wegen unserer Schwäche den göttlichen Beystand erwarten, 118 daß er uns, dem heiligen Gesetz / ein Genüge zu leisten, geschickt mache, und das, was der Reinigkeit unserer Handlungen fehlt, ersetze. 30 Das Gesetz aber muß an sich rein und heilig seyn. Die Ursache ist: das moralische Gesetz ist das Urbild, das Richtmaaß, das Muster unsrer Handlungen. Das Muster aber muß exact und praecis seyn. Wäre es nicht so, wornach sollte man denn alles beurtheilen? Die höchste Pflicht ist also: das moralische Gesetz in aller Reinigkeit und 35 Heiligkeit vortragen, so wie es das höchste Verbrechen ist, von der Reinigkeit desselben etwas abzunehmen.

In Ansehung der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur merken wir: daß es zwar richtig ist, daß sie gebrechlich sey, und nicht nur

kein positives Gute, sondern auch so gar positives Böse habe. Allein, alles moralische Böse entspringt aus Freyheit, denn sonst wäre es ja kein moralisch Böse, und so sehr vielen Hang die Natur auch dazu hat, so / entspringen doch die bösen Handlungen aus der Freyheit, wes- 119
5 wegen sie uns auch als Laster angerechnet werden.

Der Grundsatz also in der Absicht auf die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur ist: Ich muß in Beurtheilung der Handlung diese Gebrechlichkeit nicht in Betrachtung ziehn. Das Gesetz muß heilig, und das Gericht in uns nach diesem Gesetz muß gerecht seyn, das ist,
10 die Strafe des Gesetzes muß mit aller praecision auf die Handlung des Menschen angewandt werden.

Die Fragilitas humana kann also nie ein Grund coram foro humano interno seyn, die Imputation zu verringern. Das innre Recht ist gerecht, es sieht die Handlung an und vor sich selbst, und ohne auf die
15 Fragilitaet des Menschen zu sehn, an, wenn wir nur seine Stimme hören und empfinden wollen, z. E. man hat Jemanden in einer Gesellschaft mit einem Worte beleidigt und kommt nach Hause, so gehet es einem nahe, und man wünscht Gelegenheit zu haben / es wieder gut zu 120 machen. Man muß sich seiner innern Vorwürfe auf keine Weise ent-
20 ledigen, wenn man auch noch so viele scheinbare Ausreden hat, die gewiß für alle irdischen Richter gelten müßen. Man ist doch ein Mensch, und wie bald kann einem nicht ein Wort entfahren, dieses alles aber gilt nicht vor dem innern Richter, er sieht gar nicht auf die Fragilitaet der Natur, sondern er betrachtet die Handlung so, wie sie an sich
25 selbst ist. Hieraus erhellet auch, daß in der menschlichen Natur Bewegungsgründe der reinen Moralität liegen, und daß wir nicht nötig haben, so sehr auf die Schwäche der menschlichen Natur los zu ziehn. Die Fragilitas und Infirmitas humana kann nur blos um andrer Menschen Handlungen zu beurtheilen in Betrachtung gezogen werden,
30 ich selbst muß in Ansehung meiner Handlungen nicht auf dieselbe rechnen, und dadurch dieselbe entschuldigen. Der Mensch, als ein / pragmatischer Gesetzgeber und Richter, muß in Absicht anderer die 121 fragilitatem und infirmitatem humanam in Betrachtung ziehn, und denken, daß sie doch Menschen seyn, in Absicht auf sich selbst aber
35 muß er ganz streng verfahren.

Imputatio valida ist eine rechtskräftige Zurechnung, wodurch die effectus a lege determinato durch das Iudicium imputans mit actuirt werden. Wir können über alle Menschen urtheilen, ein jeder kann urtheilen, aber nicht richten, weil unsre imputatio nicht valida ist,

das heißt: mein Urtheil hat nicht die Befugniß, die Folgen a lege determinata zu actuiren. Das Urtheil, welches das consectarium, welches das Gesetz determinirt hat, zu stande zu bringen befugt ist, ist eine rechtskräftige Zurechnung; damit aber das Urtheil die Folgen, 122 die durch das Gesetz determinirt sind, ausführen / könne, so muß es 5 Gewalt haben. Es giebt also ohne Gewalt kein rechtskräftiges Urtheil. Derjenige, der die Befugniß rechtskräftig zu urtheilen hat und es auszuführen auch die Gewalt hat, ist ein Richter. Das richterliche Amt hält also 2 Stücke in sich: Die Befugniß rechtskräftig nach dem Gesetz zu urtheilen: ob ein factum certum casus datae legis sey ? aber er muß 10 auch valide ein Gesez aufs factum appliciren können; also Macht haben dem Gesetz ein Genüge zu leisten

Judex ist diejenige Person (diese ist vel physica, wenn es nur eine Person ist, vel moralis, wo verschiedne Personen sind, die aber als eine Person angesehn werden) die die Befugniß und Macht hat, über die 15 Handlung rechtskräftig zu urtheilen. Verschiedene Personen gehören unter verschiedene fora, so wie auch verschiedene Handlungen. Judex 123 non competens ist entweder, / wenn er gar nicht zu urtheilen versteht, oder wenn er nicht Befugniß zu urtheilen hat, indem ihm etwa dieselbe benommen ist, wenn er nähmlich abgesetzt ist, oder er kann auch ein 20 würklicher Richter seyn, und das factum gehört nicht unter das Gesetz, worüber er zu gebieten hat, oder er ist auch non competens, wenn er keinem Menschen ein Recht verschaffen kann.

Das Forum ist 2erley. Forum externum, welches das forum humanum ist, und forum internum, welches das forum conscientiae ist. Mit 25 diesem foro interno verbinden wir zugleich das forum divinum; denn unsre facta können in diesem Leben nicht anders vor dem foro divino imputirt werden, als per conscientiam; foglich ist das forum internum ein divinum in diesem Leben. Ein forum soll Zwang ausüben; sein Urtheil soll rechtskräftig seyn; es soll die consectaria des Gesetzes aus- 30 124 zuführen, zwingen / können.

Wir haben ein Vermögen zu urtheilen, ob etwas recht oder unrecht sey, und dies geht so wohl auf unsere, als auf anderer Handlungen. Dieses Vermögen liegt im Verstande. Wir haben auch ein Vermögen der Lust und Unlust, so wohl über uns, als über andre zu urtheilen, 35 was da gefällt oder mißfällt, und das ist das moralische Gefühl. Wenn wir nun das moralische Urtheil vorausgesetzt haben, so finden wir noch 3tens einen Instinkt, einen unwillkührlichen und unwiderstehlichen Trieb in unsrer Natur, welcher uns zwingt, über unsre Hand-

lungen rechtskräftig zu urtheilen, so, daß er uns einen innern Schmerz über die böse, und eine innre Freude über die gute Handlungen nach dem Verhältniß, welches die Handlung nach dem Gesetz hat, mittheilt.

5 Es ist also ein Instinkt, über unsre Handlungen zu urtheilen und sie zu richten, und dies ist das Gewißen / Es ist also kein freies Vermögen. 125 Wäre es ein willkührliches Vermögen, so wäre es kein Gerichtshof, indem es uns alsdenn nicht zwingen könnte. Sollte es ein innrer Gerichtshof sein, so muß er Macht haben uns zu zwingen, unwillkühr-
10 lich über unsre Handlungen zu urtheilen, und dieselbe zu richten, und uns innerlich lossprechen und verdammen zu können.

Jeder hat ein Vermögen speculativ zu urtheilen, welches aber in unserer Willkühr steht, allein, es ist in uns etwas, was uns zwingt, über unsre Handlungen zu urtheilen. Es legt uns das Gesetz vor und
15 nöthiget uns vor dem Richter zu erscheinen. Es richtet uns wider unsre Willkühr; es ist also ein wahrer Richter. Dieses forum internum ist ein forum divinum, indem es uns nach unsern Gesinnungen selbst beurtheilt, und es läßt sich auch vom foro divino kein andrer Begrif machen, als daß wir uns selbst nach unsern Gesinnungen richten
20 müßen. Alle Gesinnungen und Handlungen also, die äußerlich nicht / bekant sein können, gehören vor das forum internum; denn das forum 126 externum humanum kann nicht nach Gesinnungen urtheilen. Das Gewißen ist also der Repräsentant des fori divini. Coram foro externo humano gehören keine ethischen Handlungen; denn dasselbe hat keine
25 Befugniß des äußern Zwangs, welche nur ein äußerlicher Richter hat. Coram foro externo humano gehört aber alles, was äußerlich erzwungen werden kann, folglich alle äußerlichen Zwangspflichten. Die Befugniß und die Beweise des facti müßen äußerlich gültig seyn. Aeußere Gründe aber der imputation sind, die nach dem äußern allgemeinen Gesetz
30 gültig sind. Solche Imputationen, die gar nicht äußere gültige Gründe haben, gehören nicht fürs forum externum, sondern internum. Nun versucht man in foro externo in solchen Sachen, wo keine äußerliche gültige Gründe sind, ob man das forum internum nicht im foro externo gebrauchen könnte. Man zwingt / einen solchen vor das forum divinum 127
35 zu treten (obgleich es wirklich in ihm schon vorgegangen ist), man nöthiget ihn sich vor demselben strafwürdig zu finden, wenn es unrecht ist, man zwingt ihn es öffentlich zu deklariren, und das ist ein Schwur. Das forum internum ist schon da, er wird es in ihm selbst schon straffällig finden, ohne daß er es erst noch deklariret, nur die

Deklaration macht einen größern Eindruck auf ihn. Der Mensch denkt: Wenn er nicht deklarire, so werde er auch nicht vor dem foro divino gestraft, allein, er mag es deklariren oder nicht, so wird er doch gestraft. Es ist doch sehr ungereimt zu schwören und zu sagen: Ich will, daß dieses oder jenes geschehe, wofern es nicht wahr ist, in- 5 dem es nicht auf uns ankommt. Daher das Evangelium hier sehr wohl sagt: Du solt nicht schwören bey dem Himmel, denn er ist ja nicht dein 128 etc. Es mag nun / dieses so seyn oder nicht, so ist es doch der menschlichen Natur angemessen. Der Mensch stellet sich die Gefährlichkeiten des göttlichen Willens vor. 10

Der Autor redet hier noch von verschiedenen Sachen die man nur nachlesen darf: z. E. vom Proceß, Sententzen. Der Proceß ist eine methodische Imputatio legis, wo ich mir per actionem civilem nur mein Recht bey dem foro externo zu verschaffen suche. Die Summa aller Imputationen sind die Acten. Die Sentenz ist das Urtheil. 15

Finis
Philosophiae practicae vniversalis

/ Ethica. **129**

Alle Handlungen sind zwar nach der Dijudication nothwendig, allein es gehört noch ein Bewegungsgrund dazu, um diese Handlungen auszuüben. Ist nun dieser Bewegungsgrund aus dem Zwang her-
5 genommen, so ist die Nothwendigkeit der Handlungen juridisch; ist er aber aus der innern Bonität der Handlungen hergenommen, so ist die Nothwendigkeit ethisch. Die Ethic handelt von der innern Bonitaet der Handlungen; die juris prudence von dem was recht ist, sie geht nicht auf Gesinnungen, sondern auf Befugniß und Zwang. Die Ethic
10 aber geht bloß auf die Gesinnungen. Sie erstreckt sich zwar auch über die juridischen Gesetze, allein sie fordert, daß man auch solche Handlungen, zu denen man / gezwungen werden kann, aus der innern **130** Bonitaet der Gesinnungen, und nicht aus Zwang thue. Also sind die juridischen Handlungen, in so fern der Bewegungsgrund ethisch ist,
15 auch unter der Ethic begriffen. Folglich ist es ein großer Unterschied, die Nothwendigkeit der Handlungen ethisch oder juridisch zu erwägen; und die Ethic ist also nicht eine Wissenschaft, die keine Zwangsgesetze und Handlungen in sich faßen sollte, sondern sie erstreckt sich vielmehr auch über die Zwangs Handlungen; nur der Bewegungsgrund
20 ist nicht Zwang, sondern die innre Qualität. Die Ethic ist also eine Philosophie der Gesinnungen und daher eine praktische Philosophie, denn die Gesinnungen sind Grundsätze unserer Handlungen und Verknüpfungen der Handlungen mit dem Bewegungsgrunde. Es ist / schwer zu erklären, was man unter Gesinnung verstehe, z. E. wer seine **131**
25 Schuld bezahlt, ist deswegen noch kein ehrlicher Mann, thut er es aus Furcht vor der Strafe etc., so ist er zwar ein guter Bürger, und seine Handlung hat rectitudinem juridicam, allein nicht ethicam; thut er es aber wegen der innern Bonitaet der Handlung, so ist seine Gesinnung moralisch und hat rectitudinem ethicam. Dieses ist sehr zu unter-
30 scheiden, z. E. in der Religion. Wenn Menschen Gott als den obersten Gesetzgeber und Regenten ansehn, als einen, der die Erfüllung seiner Gesetze fordert, und der nicht auf den Bewegungsgrund aus dem die Handlung geschieht, siehet; so ist hier zwischen Gott und einem weltlichen Regenten kein Unterschied als bloß der, daß Gott die äußre
35 Handlung besser als der weltliche Richter einsieht, und man Gott

nicht so leicht als diesen hintergehn könne. Thut nun Jemand seinen
132 Gesetzen ein Genüge, so ist die Handlung zwar gut, allein sie / hat nur
rectitudinem iuridicam, indem er sie aus Furcht vor der Strafe thut.
Wenn aber jemand eine böse Handlung nicht aus Furcht vor der
Strafe, sondern wegen ihrer Abscheulichkeit unterläßt, so ist seine 5
Handlung ethisch. Dieses ist es, was der Lehrer des Evangelii besonders auszuüben empfiehlet. Er sagt: man müße aus Liebe zu Gott alles
thun. Gott lieben aber heißt: Seine Gebote aus guter Gesinnung gern
thun. Wovon unten.

Die Ethic wird auch die Tugendlehre genannt, denn die Tugend 10
bestehet in rectitudine actionum ex principio interno. Wer Zwangs-Gesetze ausübt, ist noch nicht tugendhaft. Zwar sezt die Tugend Achtung, und pünktliche Beobachtung menschlicher Gesetze voraus, allein
sie geht auf die Gesinnung aus der die Handlung, die rectitudinem
juridicam hat, entspringt. Man muß daher aus den äußern Handlungen 15
133 die rectitudinem juridicam / haben, noch nicht auf die Gesinnungen
schließen. Wenn ich die moralische Nothwendigkeit der Handlung,
die juridisch ist, einsehe, so kann ich sie in juridischem und ethischem
Sinn thun. Im ersten Fall ist die Handlung dem Gesetz allein, nicht
der Gesinnung gemäß, und denn sagt man auch von den juridischen 20
Gesetzen: Es fehle ihnen die Moralität. Moralität wird nur bloß von
ethischen Gesetzen gebraucht; denn wenn auch juridische Gesetze
moralische Nothwendigkeit haben, so ist doch der Bewegungsgrund
derselben Zwang und nicht Gesinnung.

Tugend aber drückt nicht ganz genau die moralische Bonität aus, 25
sie bedeutet Stärke in der Selbstbeherrschung und Selbstueberwindung in Ansehung der moralischen Gesinnung. Hier aber betrachte ich
134 die erste Quelle der Gesinnung. Es ist hier etwas Un/wahrgenommenes,
welches sich erst in der Folge aufklärt, denn die Ethic hat lediglich
die Gesinnung zum Vorwurf. Man hat das Wort Sittlichkeit genom- 30
men um die Moralität auszudrücken, allein Sitte ist der Begriff der
Anständigkeit; zur Tugend aber gehört ein gewißer Grad der sittlichen
Bonitaet, ein gewißer Selbstzwang und Selbstbeherrschung. Völcker
können Sitten haben, aber keine Tugend, und andre können Tugend
haben, aber keine Sitten (conduite ist die Manier der Sitten). Wissen- 35
schaft der Sitten ist noch keine Tugendlehre, und Tugend ist noch
keine Moralität. Weil wir aber kein andres Wort für die Moralität
haben, so nehmen wir Sittlichkeit vor die Moralität, weil wir Tugend
nicht dafür nehmen können.

Das moralische Gesetz gebietet dem Geist nach die Gesinnung, dem Buchstaben nach die Handlung. / Wir werden also in der Ethic sehen: 135 Wie das moralische Gesetz dem Geiste nach ausgeübt wird, und uns an die Handlung gar nicht kehren.

5 Die Ethic kann Gesetze der Sittlichkeit vortragen, die nachsichtig sind, und auf die Schwäche der menschlichen Natur eingerichtet sind. Sie kann sich dem Menschen bequemen, so daß sie nur so viel verlangt, als die Menschen leisten können. Sie kann auf der andern Seite aber auch strenge seyn und die höchste Sittlichkeit, Vollkommenheit, fodern. 10 Das moralische Gesetz muß auch streng seyn, und die Bedingung der Rechtsmäßigkeit enunciren. Der Mensch mag solches leisten können oder nicht, das Gesetz muß nicht nachsichtig seyn, und sich der menschlichen Schwäche bequemen; denn es enthält die Norm der sittlichen Vollkommenheit, diese aber muß exact und strenge seyn, 15 / z. E. die Geometrie giebt Regeln an, die strenge sind, sie kehrt sich 136 nicht daran, ob sie der Mensch in der Ausübung beobachten kann oder nicht, z. E. der Punkt des Zirkels ist zu dick für den mathematischen Punkt. Da nun die Ethic auch Regeln vorträgt, welche die Richtschnur unsrer Handlungen seyn sollen, so müßen sie sich nicht 20 nach dem Vermögen der Menschen richten, sondern zeigen: was moralisch nothwendig sey. Die nachsichtige Ethic ist das Verderben der moralischen Vollkommenheit des Menschen. Das moralische Gesetz muß rein seyn. Es giebt aber einen theologischen und moralischen Purismus, nach welchem man in gleichgültigen Dingen grübelt, und 25 durch Spitzfindigkeit in demselben was auszudrücken sucht. Solchen Purismum hat die Ethic nicht. Allein die Puritaet in Ansehung der Grundsätze ist etwas anders. Das moralische Gesez muß Puritaet haben. Das Evangelium / hat solche Puritaet in seinem moralischen 137 Gesetz, wie keiner der alten Philosophen hatte, die selbst zu den 30 Zeiten des Lehrers des Evangelii nur glänzende Pharisäer waren, die strenge auf den Cultum externum hielten, wovon das Evangelium oft sagt: daß es gar nicht darauf, sondern auf die moralische Reinigkeit ankomme. Das Evangelium läßt nicht die geringste Unvollkommenheit zu, es ist ganz strenge und rein, und hält ganz ohne Nachsicht auf 35 die Reinigkeit des Gesetzes. Ein solches Gesetz ist ein heiliges, es fordert auch nicht zu viel, so daß es in der Ausübung mit der Hälfte der Beobachtung zufrieden wäre, sondern jeder sieht es ein, daß der Grund in seinem Verstande liege, und man kann den Beweiß aus eines jeden Verstande hernehmen. Diese Pünktlichkeit, Subtilität, Strenge

und Reinigkeit des moralischen Gesetzes, welche die rectitudo heißt, zeigt sich bey uns in allen Fällen, z. E. man darf nur in einer unbe-
138 kannten Gesellschaft unwißend Jemand / beleidigen, und wenn man auch durch eine bevorstehende Reise für alle üble Folgen gewiß gesichert wäre, so wirft man es sich doch immer vor. Derjenige ist ein 5 Latitudinarius, der sich das moralische Gesetz als ein nachsichtiges denkt. Die Ethic muß praecis und heilig seyn. Diese Heiligkeit kommt dem moralischen Gesetz zu, nicht, weil es uns offenbaret ist, sondern es kann demselben auch durch die Vernunft zukommen, weil es ursprünglich ist, wornach wir selbst die Offenbahrung beurtheilen, 10 denn die Heiligkeit ist das höchste vollkommenste sittliche gute, welches wir doch aus unserm Verstande und uns selbst nehmen.

Der Autor theilt die Ethic in die schmeichelnde und mürrische ein. Die Bewegungsgründe der Sittlichkeit müßen der Moral anständig seyn, und die Triebfedern derselben müßen so verbunden seyn, als sie 15 sich mit ihr schicken, das heißt: sie müßen ihrer Würde gemäß seyn.
139 Es kommt nicht darauf an, daß die Handlungen geschehen / sondern aus was für einer Quelle sie geschehn sind. Der schmeichelt der Ethic, der das tugendhafte Verhalten für ein feines Wohlleben hält. Es ist wahr: die Tugend ist auch eine Regel der Klugheit, man befindet sich 20 dabei wohl. So ertheilen viele deswegen Wohlthaten, weil sie alsdenn an der Freude der Armen ein Vergnügen finden; allein da ist der Bewegungsgrund nicht moralisch. Viele prahlen viel gutes gethan zu haben, wenn es auch aus unrichtigen Gründen herrühre. Eine gute Sache aber muß nicht durch falsche Gründe unterstützt werden. Die 25 Tugend ist aber eine gute Sache; man muß sie also nicht durch falsche Gründe unterstützen, z. E. daß sie schon in diesem Leben viele Annehmlichkeiten mit sich führe, das ist falsch; denn die tugendhafte Gesinnung vergrößert noch den Schmerz dieses Lebens, indem er denkt, er ist tugendhaft, und doch geht es ihm schlecht, wäre er nicht 30
140 tugendhaft, so / könnte er es ehr ertragen, weil er es verdient hätte. Die Ethic muß also durch solche Schmeicheleyen nicht angepriesen werden. Wird sie in ihrer Reinigkeit vorgetragen, so führt sie Achtung mit sich, und ist ein Gegenstand des Höchsten, der Billigung, und des höchsten Wunsches, und die Einschmeichelungen vermindern nur die 35 Triebfedern, anstatt daß sie sie vermehren sollten. Die Moralität muß sich nicht herablassen, man muß sie durch sie selbst empfehlen, alles übrige, selbst die himmlische Belohnung, ist nichts gegen sie, denn durch sie bin ich nur der Glükseeligkeit würdig. Die sittlichen Bewegungs-

gründe müßen ganz besonders vorgetragen werden, und alle übrige auch durch gutartige Triebfedern abgesondert werden. Die Ursach von der wenigen Würkung der Moralität ist: Weil sie nicht rein vorgetragen worden. Bisher haben / alle und auch geistliche Moralisten die 141
5 Sittlichkeit rein zu empfehlen verfehlt. Sie gewinnt mehr, wenn sie durch ihren innern Werth empfohlen wird, als wenn sie mit sinnlichen Reizungen und Anlockungen begleitet wird. Die buhlerische Ethic entehrt sich mehr, als daß sie sich empfehlen sollte, gerade so, wie es mit den Buhlereyen zugeht. Eine stille Sittsamkeit nimmt weit eher als
10 alle buhlerische Reitze ein. Alle Anreizungen und sinnliche Antriebe müßen bey den moralischen Lehren selbst nicht angebracht werden, sondern nachdem die Lehren der Sittlichkeit ganz rein gefaßt sind, und man sie erst hochschätzen gelernt hat, denn können solche Triebfedern ins Spiel gebracht werden, nicht um deswillen, damit die Hand-
15 lung um deßwillen geschehe, denn sonst wäre sie alsdenn nicht mehr moralisch, sondern sie sollten nur als motiva subsidiaria dienen, welche unsre Natur in Ansehung solcher intellectualen Begriffe, die für den Verstand / sind, gegen die Triebfedern inertiam besitzt, wenn aber 142
diese sinnlichen Triebfedern ihre Wirkung gethan haben, so müßen die
20 rechten Bewegungsgründe wieder den Platz einnehmen. Folglich dienen sie nur zur Wegräumung sinnlicher Hindernisse, damit der Verstand wieder herschen könne; alles aber unter einander zu mischen, ist ein großes Verderben, worin noch sehr gefehlt wird. Dieser reine moralische Begriff thut einen Effekt bey demjenigen, der ihn besitzt, der
25 ungewöhnlich ist, er reizt ihn mehr als alle sinnlichen Antriebe. Es steckt darin ein großes Hülfsmittel, die Sittlichkeit den Menschen zu empfehlen, welches schon in der Erziehung beobachtet werden müste, dadurch würden wir eines reinen Urtheils und eines lautern Geschmacks an der Sittlichkeit fähig. Eben so wenig als jemandem reiner
30 Wein, wenn er mit andern Getränken vermischt ist, nicht schmecken kann, eben so müßen auch bey der Moralität, wenn man ihre Reinigkeit einsehn soll, alle übrige Hindernisse weggeschafft werden.

/Die buhlerische Ethic ist der mürrischen entgegen gesetzt, welche 143
leztere man auch die misanthropische nennt. Diese setzt die Sittlich-
35 keit allen Vergnügungen entgegen, so wie die buhlerische dieselbe vermengt. Diese mürrische setzt alle Vergnügungen des Lebens, alle Annehmlichkeiten der Sinne der Sittlichkeit nach. Ob es gleich scheint, daß diese mürrische Ethic einen größern Fehler als die andre hat, so ist es doch nichts weniger, denn sie kann, weil sie sich auf den

Stolz des Menschen bezieht, erhabene Handlungen hervorbringen. Der Mensch wird durch sie aufgefordert, alle Bequemlichkeiten des Lebens einer einzigen erhabenen Handlung aufzuopfern.

Die schmeichlerische Ethic verbindet alle Annehmlichkeiten des Lebens mit der Sittlichkeit; die mürrische aber setzt sie denselben 5 entgegen, welches zwar ein Fehler ist, allein so wird daher eben **144** die / Sittlichkeit von den Annehmlichkeiten unterschieden und dies ist ein großes Verdienst. Wenn also ein Fehler in der Ethic zugelaßen werden solte, so wäre es besser, den Fehler der mürrischen zuzulaßen. Es werden zwar viele Annehmlichkeiten durch diese Ethic aufge- 10 opfert, allein diese möchten auch bey einem verfeinerten Geschmack nicht einmahl zusammen paßen und von selbst wegfallen. Es hat auch diese misanthropische Ethic etwas hochachtungswürdiges. Sie sieht auf die Strenge und Praecision der Sittlichkeit, obgleich sie darinn fehlt, daß sie die Vergnügungen entgegen setzt. Um die mürrische 15 Ethic zu corrigiren, muß man merken: Sittlichkeit und Glükseeligkeit sind 2 Elemente des höchsten Gutes, die von verschiedner Art sind, **145** und also unterschieden / werden müßen, sie sind aber in nothwendiger Beziehung auf einander. Die Glükseeligkeit hat nothwendige Beziehung auf Sittlichkeit, denn das moralische Gesetz führt natürliche 20 Verheißung mit sich. Habe ich mich so verhalten, daß ich der Glükseeligkeit würdig bin, so kann ich auch dieselbe zu genießen hoffen, und das sind die Triebfedern der Sittlichkeit. Ich kann keinem versprechen, die Glükseeligkeit ohne die Sittlichkeit zu erlangen. Die Glükseeligkeit ist kein Grund, kein principium der Moralität, aber ein 25 nothwendiges corollarium derselben. Hierin hat die schmeichlerische Ethic den Vorzug, daß sie die Glükseeligkeit mit der Sittlichkeit verbindet, die aber nur eine natürliche Folge der Sittlichkeit ist. Die mürrische aber hat von der Seite etwas stolzes, daß sie auf alle Glückseeligkeit Verzicht thut. Die renunciation aller Glückseeligkeit aber 30 unterscheidet die Sittlichkeit von der Glückseeligkeit, sie ist aber von **146** der Seite unnatürlich, weil / sie transcendental ist.

Der Autor redet hier noch von der Ethica deceptrix. Diese besteht darin, daß sie ein Ideal realisirt. Alles was einen Schein enthält, der der Wahrheit entgegen ist,ist betrügerisch. Die täuschende Ethic aber muß 35 so beschaffen seyn, daß das Täuschende an sich moralisch ist, aber doch täuschend, indem es der menschlichen Natur gar nicht angemeßen ist, die zwar vollkommen ist, für uns aber nicht zureichend, z. E. Das Bewustsein seiner selbst, als dem principio des Wohls aller Menschen

verursacht eine große Freude, die aber niemand erreichen kann. Der sittliche Grund der Vollkommenheit findet natürlicher Weise bey den Menschen nicht statt. Wir setzen die höchste Vollkommenheit in das höchste Wesen, und die Gemeinschaft mit dem höchsten Wesen wäre 5 die höchste Vollkommenheit, / die wir erreichen könnten. Dieses ist 147 aber ein Ideal, welches nicht erreicht werden kann. Plato realisirte dieses Ideal. Diese Ethic kann auch die phantastische und schwärmerische heißen.

Von der natürlichen Religion.

10 Die natürliche Religion sollte billig in der Moral den Schluß machen, und das Siegel in der Moralität seyn. Die Idee der sittlichen Vollkommenheit sollte in derselben excolirt und zu stande gebracht werden, und hier solte die Vollendung aller unsrer Sittlichkeit in Ansehung ihres Gegenstandes erreicht werden. Allein es hat unserm Autor 15 gefallen, sie vorher abzuhandeln, und weil es eben nicht viel darauf ankommt, so folgen wir ihm, da ohnedem schon der Begriff von der Ethic, so ferne er nöthig ist, vorhergegangen ist.

/Die natürliche Religion ist keine Regel der Moralität, sondern die 148 Religion ist die Moralität auf Gott angewandt. Welche Religion muß 20 also in der natürlichen Religion zum Grunde gelegt werden? Die natürliche Religion ist praktisch und enthält natürliche Erkenntniße unserer Pflichten in Ansehung des höchsten Wesens. Moralität also und Theologie verbunden, machen die Religion aus. Es ist ohne Moralität keine Religion möglich. Es giebt zwar Religionen ohne Moralität, 25 und Menschen glauben Religion zu haben, ob sie gleich keine Moralität haben. Solche Religion besteht nur im äußern Cultu und Observancen, da ist keine Moralität, sondern Achtsamkeit und Beflissenheit eines klugen Verhaltens gegen Gott, dem man durch solche / Observanzen 149 gefällig zu werden sucht. Es ist da eben so wenig Religion als in der 30 Beobachtung bürgerlicher Gesetze und Observanzen gegen den König.

Weil also Religion Theologie voraussetzt, und die Religion Moralität haben soll, so frägt es sich: Welche Theologie der Religion zum Grunde geleget werden muß? — Ob Gott ein Geist sey, und wie er allgegenwärtig sey, so, daß er den ganzen Raum fülle, das gehört nicht zur 35 Theologie so ferne sie der Grund der natürlichen Religion seyn soll, sondern es gehört zur speculation. So machte sich ein egyptischer Priester ein feyerliches Bild von Gott, und als man ihm diesen Begriff

untersagte, so klagte er weinend, daß man ihm seinen Gott geraubt
150 hätte, denn vorher hätte er sich doch Gott einigermaßen / vorstellen
können, jezt aber nicht. In der Beobachtung der Pflichten hindert die
Vorstellung von Gott nicht, unter welchem Bilde sie auch geschiehet,
wenn sie nur ein hinreichender Grund zur Sittlichkeit ist. Zur Theologie, 5
die der Grund der natürlichen Religion ist, gehört die Bedingung der
moralischen Vollkommenheit. Wir müßen uns also ein oberstes Wesen
vorstellen, welches in Ansehung seiner Gesetze heilig, in Ansehung
seiner Regierung gütig, und in Ansehung seiner Bestrafungen und
Belohnungen gerecht ist. Dieses nun in einem Wesen ist der Begriff 10
von Gott, der zur Religion als dem Grund der natürlichen Religion
nöthig ist. Dieses nun sind die moralischen Eigenschaften Gottes, die
151 natürlichen sind nur, in so ferne sie den Moralischen eine / größere
Vollkommenheit geben und in der Religion einen größeren Effect
würken können, nöthig. Es finden also unter der Bedingung der All- 15
wißenheit, Allmacht, Allgegenwart und Einigkeit des obersten Wesens
die moralischen Eigenschaften statt. Das heiligste und gütigste Wesen
muß allwißend seyn, damit es die innere Moralität, die in der Gesin-
nung besteht, wahrnehmen könne. Daher muß es auch allgegenwärtig
seyn, der weiseste Wille kann aber nur ein einiger seyn. Daher die 20
Einigkeit, weil ohne diese Bedingung das principium der Moralität er-
dichtet werden könnte. Und dieses nun macht das Wesen der Theo-
logie der natürlichen Religion aus. Die Quellen dürfen nicht aus
speculation, sondern aus der reinen Vernunft hergeleitet werden.
152 Die spekulative / Erkenntniß ist nur zur Wißbegierde nöthig, wenns 25
aber um Religion zu tun ist, und was im Tun und Lassen nötig ist, so
ist weiter nichts mehr nötig, als was durch gesunde Vernunft einge-
sehn und wahrgenommen werden kann. Wie entspringt die Theologie ?
Wenn die Sittlichkeit vorgetragen wird, so bringt selbst der Begriff
der Moralität zum Glauben an Gott. Durch den Glauben wird hier in 30
der philosophischen Betrachtung nicht das Zutrauen, das man nach
der Offenbahrung haben soll, verstanden, sondern der Glaube, welcher
aus dem Gebrauch der gesunden Vernunft entspringt. Dieser Glaube
der aus dem principio der Moralität entspringt, wenn sie practisch ist,
ist so mächtig, daß keine speculative Gründe nöthig sind, diesen 35
Glauben aus dem sittlichen Gefühl heraus zu heben. Denn in der
Moralität kommt es auf die reinste Gesinnungen an, diese aber wären
153 verlohren, / wenn kein Wesen da wäre, welches sie wahrnehmen
könnte. Es ist unmöglich daß ein Mensch solchen moralischen Werth

besitzen und fühlen könnte, ohne zugleich zu glauben, daß solches von einem Wesen wahrgenommen werden könne. Denn warum sollte man alsdenn reine Gesinnungen hegen, die doch außer Gott keiner wahrnehmen kann ? Man könnte denn wohl dieselben Handlungen thun,
5 aber nicht aus lauterer Absicht. Man könnte Wohlthaten, aber nur aus Ehre, aus Vergnügen ausüben, die Handlung bliebe immer dieselbe und die Analoga der Sittlichkeit thun gleiche Würkung, folglich ist es unmöglich moralisch reine Gesinnungen zu hegen, ohne zugleich zu glauben: daß diese Gesinnungen mit einem Wesen welches sie bemerket
10 in Verknüpfung stehn. Eben so / unmöglich ist es auch, ohne einen **154** Gott zu Glauben, sich zur Sittlichkeit zu wenden. Alle sittlichen Vorschriften gelten also nichts, wenn nicht ein Wesen wäre, welches auf sie sähe. Und dieses nun ist die Vorstellung von Gott aus moralischen Begriffen. Man kann also glauben, daß ein Gott sey, ohne es gewiß zu
15 wißen, und die natürliche Religion hat also zur Haupteigenschaft die simplicitaet, das heißt: der gemeine Mann ist in der Theologie, als es zur natürlichen Religion nöthig ist, eben so weit als die speculative Köpfe. Alles übrige nun, was man in der Theologie hat, dient zu nichts mehr, als unsre Wißbegierde zu befriedigen. Die Sittlichkeit muß mit
20 der Religion verbunden werden, welches die alten / Philosophen nicht **155** eingesehn haben. Die Religion ist nicht der Ursprung der Moral, sondern sie besteht darin: daß die sittlichen Gesetze auf die Erkenntniß Gottes angewandt werden. Man stelle sich die Religion vor aller Sittlichkeit vor, sie müßte doch eine Beziehung auf Gott haben, und dann
25 würde sie darin bestehn, daß ich Gott als einen mächtigen Herren ansehe, dem man schmeicheln müßte. Alle Religion setzt Moral voraus; folglich kann diese Moral nicht aus der Religion abgeleitet werden. Alle Religion giebt der Moral Nachdruck, Schönheit und Realität, denn die Moralität an sich ist etwas ideales. Wenn ich mir vorstelle,
30 wie schön es wäre, wenn alle Menschen rechtschaffen wären, so möchte mich ein solcher / Zustand reitzen, moralisch zu seyn; allein die Moral **156** sagt: du sollst an sich und für dich moralisch seyn, die andern mögen seyn wie sie wollen. Denn fängt das moralische Gesetz an in mir idealisch zu werden; ich soll der Idee der Moralitaet folgen, ohne ir-
35 gend eine Hoffnung glücklich zu seyn, und dies ist unmöglich; folglich wäre die Moral ein Ideal, wenn kein Weesen ist, welches die Idee executirt. Daher muß ein Weesen seyn, welches den moralischen Gesetzen Nachdruck und Realität giebt. Dieses Weesen aber muß alsdenn ein heiliges, gütiges und gerechtes Weesen seyn. Die Religion giebt der Sitt-

lichkeit ein Gewichte, sie soll die Triebfeder der Moral seyn. Hier erkennen wir, daß derjenige, der sich so verhalten hat, / daß er der Glückseeligkeit würdig ist, auch hoffen könne, dieselbe zu erlangen, weil es ein Wesen giebt, welches glücklich machen kann. Dieses nun ist der erste Ursprung der Religion, die auch ohne alle Theologie möglich ist. Es ist ein natürlicher Fortgang aus der Moral in die Religion. Die Religion hat keine spekulative Kenntnis Gottes nöthig. Die Moral führt also natürliche Verheißungen mit sich, denn sonst könnte sie uns nicht verbinden. Denn wer mich nicht schützen kann, dem bin ich auch keinen Gehorsam schuldig; die Moral aber kann uns ohne Religion nicht schützen. Der Satz: wir sind zur Seeligkeit obligirt, ist idealisch; denn alle unsre Handlungen bekommen durch die Religion completudinem. Ohne Religion ist alle Verbindlichkeit ohne Triebfeder. Die Religion ist die Bedingung sich die verbindende Kraft der Gesetze zu denken. Allein es giebt doch Menschen, die ohne Religion gutes thun. Man findet es sehr bequem, die Wahrheit zu sagen und ehrlich zu seyn, denn man braucht alsdenn / nicht nachzudenken, sondern die Sache bloß zu sagen, wie sie an sich ist. Solche Menschen thun also nicht aus Grundsätzen, sondern aus sinnlichen Absichten gutes. Allein, wenn Noth ist, wenn das Laster sich auf der feinen Seite der Moral zeigt, und denn nicht Religion da ist, so ist es sehr schlimm. Die Erkenntniß Gottes durch moralisches Bedürfniß ist die beste.

Der Autor redet von der innern Religion. Der Unterschied der Religion in die innere und äußere ist sehr schlecht. Äußere Handlungen können entweder Mittel der innern Religion oder Würkungen derselben seyn. Die äußere Religion aber ist ein Unding. Die Religion ist was inneres, und besteht in der Gesinnung. Es könnte also eine zwiefache Religion seyn, der Gesinnung und der Observanzen. Die wahre Religion aber ist die Religion der Gesinnung. Außere Handlungen sind keine Religions Handlungen, sondern sie sind Mittel oder Würkungen der Religion. Religiöse Handlungen sind in mir selbst. Die Menschen können in allen ihren Handlungen religiös seyn, wenn / nähmlich alle ihre Handlungen die Religion begleitet. Die innere Religion also macht die ganze Religion aus, *Frömmigkeit ist das Wohlverhalten aus* dem Bewegungsgrunde des göttlichen *Willens*, und *fromme Handlungen* sind solche die aus diesem *Bewegungsgrunde geschehen*. Ist aber der Bewegungsgrund aus der *innern Bonität* der Handlungen gefloßen, so ist es *Sittlichkeit oder Tugend*. Also ist Frömmigkeit und Tugend nicht in Handlungen, sondern in Bewegungs-

gründen unterschieden. Die Frömmigkeit schließt nicht die tugendhaften Bewegungsgründe aus, sondern sie fordert sie vielmehr. Der eigentliche Bewegungsgrund aber der Handlungen muß die Tugend selbst seyn, denn deswegen verbindet uns Gott wozu, weil es an sich
5 selbst wirklich gut ist. Der Bewegungsgrund ist also Moralität, und nicht der göttliche Wille, denn dieser geht eben auf die innere Bonität oder Gesinnung. Daß die Handlung ohne Rücksicht auf den Bewegungsgrund geschähe, ist nicht die Absicht der Religion, sondern daß die / Handlung aus guter Gesinnung geschehe. Der göttliche Wille 160
10 ist eine Triebfeder, allein kein Bewegungsgrund. Ein frommer Mann würde seyn: der die Observanzen, die Mittel der Religion, gut beobachtet. Ein Gottesfürchtiger Mann aber bedeutet schon etwas mehr, nähmlich eine gewiße Pünktlichkeit in Beobachtung der Mittel der Religion. Ein Gewißenhafter ist, der sich einen göttlichen Richter
15 vorstellt.

Handlungen die tugendhaft sind aus Religion, sind fromme Handlungen; die aber lasterhaft sind aus Religion, sind gottlose Handlungen.

Uebernatürliche Religion kann von der übernatürlichen Theologie
20 unterschieden werden. Die Theologie kann übernatürlich oder geoffenbahrt seyn, und die Religion kann doch natürlich seyn, wenn sie nähmlich nur die Pflichten enthält, die ich durch die Vernunft in Ansehung des höchsten Wesens einsehe. Also ist eine natürliche Religion bey einer übernatürlichen Theologie möglich. / Man durch- 161
25 suche es nur, so wird man finden, daß die Menschen bey der übernatürlichen Theologie doch natürliche Religion haben. Hätten sie eine übernatürliche Religion, so müste auch übernatürlicher Beystand bey ihnen angetroffen werden. Wir sehen aber, daß die Menschen nur solche Pflichten ausüben, die sie natürlich durch die Vernunft einsehn
30 können. Die natürliche Religion ist von der übernatürlichen zu unterscheiden, nicht aber, daß sie sich beyde entgegen gesetzt sind, sondern die natürliche ist der Gebrauch der Erkenntniß Gottes, so ferne sie durch die Vernunft möglich ist und mit der Moralität verbunden ist. Die übernatürliche ist die Ergänzung der natürlichen durch einen
35 höheren göttlichen Beystand. Wenn auch in der übernatürlichen Religion vieles ist, was die Gebrechlichkeit der Menschen ersetzen kann, so frägts sich: was denn dem Menschen kann imputirt werden? Alles kann ihm imputirt werden, was von ihm natürlicher Weise durch seine eigene Kräfte hervorgebracht wird. / Durch solches Verhalten 162

und durch den guten Gebrauch seiner natürlichen Kräfte kann er sich nun aller Ergänzung seiner Gebrechlichkeit würdig machen. Die natürliche Religion wird also der übernatürlichen nicht entgegen gesezt, sondern die übernatürliche ist eine Ergänzung der natürlichen. Die natürliche ist eine wahre Religion, nur incomplet. Durch sie müßen 5 wir erkennen, wie viel wir aus unsern Kräften thun könnten, und wie viel uns zugerechnet werden kann; und verhalten wir uns so, so machen wir uns der Ergänzung würdig. Was macht uns fähig, die Vollständigkeit und Ergänzung unserer Vollkommenheit, die übernatürlichen Mittel der Religion zu bekommen? Nichts, als der gute Ge- 10 brauch der natürlichen Religion, die übernatürliche setzt also die natürliche zum voraus. Der Mensch, der sich nicht so verhält, wie er natürlich soll, kann keinen übernatürlichen Beystand hoffen. Man kann also nicht die übernatürliche Religion so gleich annehmen, und **163** so gleich / durch den göttlichen Beystand unterstüzt werden, und die 15 natürliche fahren laßen. Noch eher könnte man die natürliche Religion entbehren und füglich zur übernatürlichen oder geoffenbahrten gehen. Die natürliche Religion aber ist die nothwendige Bedingung, unter welcher wir der Ergänzung würdig werden können, weil die übernatürliche ein Supplement der natürlichen ist. Nur unser Wohl- 20 verhalten macht uns des göttlichen Beystandes würdig, denn die natürliche Religion ist der Innbegriff aller moralischen Handlungen, und die übernatürliche ist die Ergänzung der Unvollständigkeit unserer moralischen Handlungen. Würden wir die natürliche Religion verlaßen, so würde die übernatürliche was paßives seyn, und der 25 Mensch müßte mit sich machen lassen was Gott wollte, folglich hätte er nichts zu thun, weil alles übernatürlich zugehn müßte. Muß aber Moralität in den Handlungen sein, so muß die natürliche Religion vorgehen. Es muß also bey jedem Menschen eine natürliche Religion seyn, **164** die ihm zugerechnet werden kann, / und durch die er sich der Er- 30 gänzung würdig macht.

Von denen Irrthümern in der Religion.

Die Religions Irrthümer sind von theologischen Irrthümern zu unterscheiden. Die lezteren betreffen die Erkenntniß Gottes, die erstern aber die Corruptibilitaet der Moralität. Die Irrthümer die die 35 Moralität afficiren, sind Ketzereyen, die aber die Theologie angehn, sind nur Irrlehren.

Es kann theologische Irrthümer geben, die die Religion nicht afficiren und die Religion kann sehr gut seyn, obgleich die Erkenntniß von Gott sehr anthropomorphistisch ist. Eine Religion kann gut seyn, wenn sie auch nicht vollständig wäre, und die natürliche Religion 5 kann immer gut seyn. Allein sich ganz der natürlichen Kraft entledigen, und sich auf die übernatürliche verlassen, das ist die Religion der Handlanger. / Die Unwissenheit betrifft theils die Theologie theils 165 die Religion. In der Theologie sind wir alle sehr unwissend. Die Ursache ist, weil der Begriff von Gott eine Idee ist, welche als der 10 Grenzbegriff der Vernunft und der Innbegriff aller abgeleiteten Begriffe anzusehn ist. Auf diesen Begriff suche ich alle Eigenschaften anzuwenden, ob sie auch paßen. Dieses nun zu bestimmen, fehlt uns sehr. Die Unwissenheit in der Theologie kann groß seyn, in Ansehung der Moralität aber ist sie für nichts zu achten.

15 Was die Irrthümer in der Theologie betrifft, so haben die Menschen jederzeit geirrt, wenn sie speculirten, und denn hat der Irrthum gar nicht die Religion afficirt, sondern er ist von derselben ganz abgesondert. Allein in solchen Erkenntnißen von Gott, wo der Einfluß auf unser Verhalten groß ist, da ist zu sehn, ob nicht der Irrthum auch die 20 Religion angehe. Daher ist man in Ansehung der theologischen Irrthümer sehr subtil, weil sie die Religion afficiren können, und diese theologischen Irrthümer sind daher so viel als möglich zu meiden. Das Hausmittel hierbey ist, gar nicht dogmatisch zu urtheilen und denn fällt man in keine Irrthümer; z. E. in die Untersuchung, / wie Gott all- 166 25 gegenwärtig sey, laß ich mich gar nicht ein, genug wenn ich nur weiß, daß er das Urbild der moralischen Vollkommenheit ist, und weil er gütig und gerecht ist, so wird er auch die Schicksale dem Verhalten gemäß austheilen, denn geräth man in keinen Irrthum, und man braucht nicht zu den dogmatischen Urtheilen zu gehn.

30 Zu den Irrthümern in der Theologie rechnet man zuerst den Atheismum, welcher 2fach ist: Die Ohngötterey und Gottesläugnung. Die erste ist: wenn man von Gott nichts weiß, die 2te aber da man dogmatisch behauptet, es sey kein Gott. Wer aber von der Erkenntniß Gottes leer ist, von dem kann man sagen, er weiß nur nicht daß ein 35 Gott sey, würde er es wißen, so möchte er doch Religion haben. Der Ohngötterey ist also noch abzuhelfen. Auf der andern Seite aber ist der Mensch wieder so böse, daß, obgleich er weiß daß ein Gott ist, er doch so lebt als wenn keiner wäre, und so wäre es beßer, wenn er nicht wüßte, / daß ein Gott ist, so würde er denn noch zu entschuldigen 167

seyn; und eines solchen Handlungen sind religionswidrig und nicht religionsleer.

Der Atheismus kann in der bloßen Speculation seyn, in der Praxis aber kann ein solcher ein Theist, oder ein Verehrer Gottes seyn, deßen Irrthum erstreckt sich auf die Theologie, nicht auf die Religion. Solche Personen die aus Speculation in den Atheismum verfallen sind nicht so böse auszustreichen, als man pflegt, ihr Verstand war nur corrumpirt, nicht aber ihr Wille, z. E. Spinoza that das, was ein Mann von Religion thun soll. Sein Herz war gut und wäre leicht zurecht zu bringen gewesen, er traute nur den speculativen Gründen zu viel zu. Der Atheismus ist ein solcher theologischer Irrthum, der in der Moralität und Religion einen Einfluß hat, denn alsdenn haben die Regeln des Wohlverhaltens keine bewegende Kraft. / Es giebt noch mehr theologische Irrthümer, die wir aber übergehn, indem sie mehr zur Theologia naturalis als zur Ethic gehören. Allein in Ansehung des theoretischen führen wir 2erley fehlerhafte Ausschweifungen an: 1) in Ansehung des Erkenntnißes: Vernünfteley und Aberglauben 2) in Ansehung des Herzens: Religions-Spötterey und Schwärmerey. Dieses sind die Grenzen der Ausschweifungen. Was die Vernünfteley betrifft, so besteht sie darin: Wenn man durch die Vernunft als nothwendig die Erkenntniß von Gott, die der Religion zum Grunde liegt, ableiten will und es als nothwendig einsehn und beweisen will. Allein, das ist nicht nöthig. In der Religion darf sich nur die Erkenntniß Gottes auf Glauben gründen. So fern wir nur Gott als das principium der Sittlichkeit ansehn, und ihn als einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Weltregierer und gerechten Richter erkennen, / so ist dieses zu einem Glauben an Gott hinreichend, so ferne die Religion zum Grunde liegen soll, ohne solches logisch beweisen zu können. Die Vernünfteley ist also der Fehler, da man keine andre Religion annimmt als solche, die sich auf solche Theologie, welche durch die Vernunft eingesehn werden kann, gründet. Allein, dieses hat der Mensch nicht nöthig einzusehn und zu beweisen, der nur die Theologie zur Religion braucht; denn es kann eben so wenig der Atheismus, Spinozismus, Deismus und Theismus bewiesen werden. Es ist also nur eine vernünftige hypothesis nöthig, nach welcher ich nach Regeln der Vernunft hinreichend alles bestimmen kann. Dieses ist eine nothwendige hypothesis, wenn man dieses bey Seite legt, so kann man sich von nichts einen Begriff machen, und weder die Ordnung der Natur, noch auch das Zweckmäßige / noch auch den Grund einsehn, warum man dem moralischen

Gesetz gehorsam seyn soll. Setze ich diese nothwendige Hypothese voraus, nehme ich einen heiligen Gesetzgeber an etc. etc., so werde ich mich in keine speculative Streitigkeiten einlaßen, noch auch solche Bücher lesen, die das Gegentheil zu behaupten suchen, indem es mir 5 doch nichts hilft, und mich nichts von diesem Glauben abbringen kann, denn alsdenn würde ich keinen festen Grundsatz haben, wenn mir solches streitig gemacht würde, und was soll man denn thun? Dieses ist eben so viel, als ich will mich entschließen: Alle Grundsätze des moralischen Gesetzes bey Seite zu legen, und ein Bösewicht zu 10 seyn; das moralische Gesetz aber befiehlt doch, und ich sehe es auch ein, daß es gut sey, demselben zu gehorchen, welches aber ohne einen obersten Regierer / ohne Werth und Gültigkeit ist, ich werde also nicht 171 speculative Gründe, sondern meine Bedürfniße fragen, und ich kann mir kein andres Genüge thun, als es anzunehmen. Demnach ist die 15 Vernünfteley in Religionssachen gefährlich. Sollte unsre Religion auf speculativen Gründen beruhen, so würde sie schwach gesichert seyn, wenn man von allem Beweise fordern wollte, denn die Vernunft kann sich irren. Damit also die Religion feste stehe, so muß alle Vernünfteley wegfallen.

20 Auf der andern Seite ist wieder der Aberglaube etwas vernunftwidriges. Er besteht nicht in Sätzen sondern in der Methode. Nimmt man zum principio der Urtheile und der Religion etwas an, welches sich auf Furcht, oder alte Erzehlung, oder Ansehn der Persohn gründet, so sind dieses / Quellen des Aberglaubens, auf dem die Religion sehr 172 25 unsicher und unzuverläßig stehet. Der Aberglaube schleicht sich immer in die Religion, weil die Menschen nicht geneigt sind den Maximen der Vernunft zu folgen, wenn sie das was aus einem intellectualen principio hergeleitet werden muß, aus der Sittlichkeit herleiten; z. E. wenn die Observanzen die nur Mittel zur Religion sind, als 30 principia angenommen werden, so ist die Religion abergläubisch. Die Religion ist etwas welches sich auf die Vernunft, nicht aber auf die Vernünfteley gründet. Wenn ich also von den Maximen der Vernunft abgehe, und durch Sinnlichkeit mich leiten laße, so ist es Aberglaube. Die Leitung aber der Erkenntniß durch bloße Speculation in der 35 Religion ist die Vernünfteley; / beydes ist der Religion schädlich. Die 173 Religion gründet sich nur auf Glauben, der keine logische Beweise bedarf, sondern schon hinreichend ist, denselben als eine nothwendige Hypothese voraus zu setzen. Auf der andern Seite sind der Religion aus Gesinnungen 2 Stücke der Ausschweifungen entgegen, nähmlich

Spötterey und Schwärmerey. Die erste ist, wenn man die Religion nicht nur als etwas wichtiges nicht ernsthaft behandelt, sondern dieselbe auch so gar als etwas ungereimtes, welches Geringschätzigkeit verdient, ansieht. Weil die Religion etwas wichtiges ist, so ist sie kein Gegenstand des Spottes, z. E. wenn ein Richter einen Uebelthäter vor 5
174 sich hat, so wird er keinen Spott mit ihm treiben, weil die Sache / wichtig ist, und es das Leben kosten soll. Alle Religion also, sie mag solche Ungereimtheit enthalten, ist nichts weniger als ein Gegenstand des Spottes, denn der Mensch der sie besitzet wird dadurch interessiert, und es beruhet sein künftiges Wohl oder Wehe darauf, folglich ist er 10 eher zu bedauren, als zu belachen. Allgemein aber die Religion zu verspotten, ist ein fürchterliches Vergehn; denn sie ist weit wichtiger. Doch aber muß man nicht einen der über die Religion launigt redet so gleich für einen Spötter halten, denn solche haben Religion innerlich, sie laßen nur ihrer Laune und Witz freyen Lauf, welches 15 sich nicht so wohl über die Religion als vielmehr über gewiße Persohnen erstreckt. Ein solches ist zwar nicht zu billigen; doch aber auch nicht
175 für Spötterey / zu halten. Es rühret öfters aus zu weniger Ueberlegung, aus Lebhaftigkeit, und aus Mangel genugsamer Prüfung her.

Die Schwärmerey ist etwas, nach welcher man auch außer und über 20 die Maximen der Vernunft ausschweift. Der Aberglaube erstreckt sich unterhalb der Maxime der Vernunft; die Schwärmerey aber über dieselbe. Der erste gründet sich auf sensuale, die letzte aber auf mystische und hyperphysische principia. Die Spötterey ist theils auf Aberglaube, theils auf Schwärmerey gerichtet. Sie ist zwar nicht geziemend, 25 doch aber ein Mittel, solche Personen aus ihrem Wahn zu reissen und sie in ihrem Schwindel sinnlicher Anschauung irre zu machen. Die Vernünfteley (Rationalismus) ist dem Aberglauben entgegen gesetzt;
176 wenn wir aber zwey Dinge im practischen der Religion / entgegen setzen, so wären es Frömmigkeit und Andächteley (Bigotterie). Diese 30 bedeutet wie die Vernünfteley ein Spiel, ist also von der Andacht zu unterscheiden. Frömmigkeit ist etwas practisches, und bestehet in der Beobachtung der göttlichen Gesetze aus dem Bewegungsgrunde des göttlichen Willens. Andächteley besteht darin, daß man sich bemühet, Gott dadurch zu verehren, daß man Worte und Ausdrücke, die Unter- 35 werfung und Ergebenheit anzeigen, gebraucht, um sich durch solche äußere Ehrenbezeugungen, Lobeserhebungen, und Gunst zu erwerben. Es ist was häßliches und abscheuliches, die Art der Verehrung Gottes darin zu setzen, denn alsdenn glauben wir Gott ohne Moralität bloß

durch Schmeicheley zu gewinnen, und stellen uns denselben als einen weltlichen Herren vor, dem man durch unterwürfige Dienstleistungen, Lobeserhebungen und Schmeicheleyen zu gefallen sucht.

Andacht ist die mittelbare Beziehung des Herzens auf Gott, und 5 dieselbe auszuüben und die Erkenntniß Gottes auf unsern Willen wirksam zu machen. Die Andacht ist also keine Handlung, sondern eine Methode, sich eine Fertigkeit in den / Handlungen zu machen. 177 Die wahre Religion aber besteht in den Handlungen, in der Ausübung des moralischen Gesetzes, daß man das thue, was Gott haben will. Um 10 aber geschickt dazu zu seyn, so wird Uebung dazu erfordert, und das ist die Andacht. Durch diese suchen wir uns eine Erkenntniß von Gott zu erwerben, die solchen Eindruck auf uns macht, daß wir dadurch practisch zu seyn, und das moralische Gesetz auszuüben, angetrieben werden. Es ist also zu misbilligen, wenn jemand andächtig 15 ist, um sich dadurch zur Ausübung gut gesinnter Handlungen vorzubereiten. Allein, übt sich jemand, seine Erkenntniß von Gott fruchtbar zu machen, und es kommt ein elender unglücklicher, der ihn um Hülfe anspricht, er will sich aber dadurch von seiner Andacht nicht stöhren laßen, so ist es höchst ungereimt; denn die Andacht 20 ist eine Uebung zu guten Handlungen; nun ist aber hier der Fall, wo eine gute Handlung ausgeübt werden soll, wozu / er sich durch 178 die Andacht geübt hat. Die Andacht, als ein bloßes Geschäfte und als eine abgesonderte Beschäftigung, ist an sich selbst gar nicht nöthig; denn wenn wir durch Ausübung guter Handlungen dazu gekommen 25 sind, daß wir glauben können, die Erkenntniß Gottes sey in uns kräftig genug einen Eindruck zu machen, noch mehr gute Handlungen auszuüben, denn ist gar keine Andacht nöthig, denn da ist nur wahre Gottesfurcht, wo sich jederzeit der Effect durch gute Handlungen zeiget, also kann die Gottesfurcht nur durch Handlungen, nicht durch Andacht 30 geübt werden.

Vom Unglauben.

Der Autor redet schon von Unglauben, ob er gleich noch nicht von Glauben geredt hat. Wir wollen diesen Begriff, so viel als es hier in der Ethic nöthig ist, erklären. Glauben kann im zwiefachen Verstande genommen werden. Erstlich bedeutet es so viel als eine Fertigkeit, 35 einem Zeugniße Beyfall / zu geben, und dann ist es der historische 179 Glaube. Viele können den historischen Glauben nicht haben, aus Unfähigkeit ihres Verstandes, wenn sie die Zeugniße nicht einsehn

können. Das historische Beurtheilen ist bey vielen Menschen verschieden, wenn gleich die data dieselbe sind, und man kann unmöglich wovon überzeugen, da ein anderer solches nicht glaubt, z. E. Zeitungs Nachrichten. Es giebt also discrepantes in dem historischen Glauben, wovon man eben so wenig Gründe, als in der Discrepantz des Geschmacks angeben kann. So glaubt Bulenger, daß die 7 Könige in Rom die 7 Planeten bedeuten. Also giebt es auch in Ansehung des Historischen Hang zum Unglauben. Der Mensch ist geneigter zum Zweifel als zum Beyfall. Er findet es sicherer das Urtheil aufzuschieben. Es beruhet aber dieses auf dem Verstand, und auch darauf, daß man sonst oft schon durch Nachrichten hintergangen ist, **180** wie wohl nicht aus böser Absicht, sondern bloß um sich / für den Irrthum zu sichern; obgleich dieses der Weg zur Unwissenheit ist, wenn man allen Zugang abschneidet. Hier aber gehet uns der historische Glaube nichts an, indem er seine Kraft im Verstande und nicht im Willen hat, und hier ist nur die Rede von dem, was in der Moralität liegt. Der Glaube im andern Verstande ist, wenn man die Wirklichkeit der Tugend glaubt.

Der moralische Unglaube ist also: Wenn man an die Wirklichkeit der Tugend nicht glaubt. Es ist ein Misanthropischer Zustand zu glauben, sie sey eine Idee. Es ist eine Eitelkeit, seiner Neigung ein Gnüge zu thun, man kann darin weit gehn, und es nicht einmal so weit bringen, daß man für einen rechtschaffenen Mann gehalten werde, und dann wird man sich auch nie einer zu werden bemühen. Es ist nicht gut, die Tugend und den Keim zum Glauben beim Menschen ver- **181** dächtig zu machen, welches viele Gelehrte thaten, / um dem Menschen um so viel beßer seinen verderbten Zustand zu zeigen, und ihm den Gedanken, daß er tugendhaft sey, zu benehmen. Solches aber ist sehr verhaßt, denn die Unvollkommenheit zeigt sich schon genug, nachher bey der Reinigkeit des moralischen Gesetzes. Der den Keim des Bösen beim Menschen aufsucht, ist beinahe ein Advocat des Teufels. So suchte wider den Bélisaire der Hofstede die Tugend zu untergraben; was nützt das aber für die Religion? Weit mehr nützet es hingegen, wenn ich z. B. den Charakter eines Sokrates, er mag nun erdichtet oder wahr seyn, als vollkommen tugendhaft schildern höre, und dieses Bild noch vollkommener zu machen suche, als daß ich darinn Flecken aufsuchen sollte. Es erhebt doch meine Seele zur Nachahmung in der **182** Tugend, und ist eine Triebfeder für mich. Wer aber / solchen Unglauben wider die Tugend und den Keim des Guten im Menschen

predigt, der will damit so viel sagen, daß wir alle zusammen Spitzbuben von Natur sind, und daß keinem Menschen zu trauen sey, der nicht durch die Gnade und Beystand Christi erleuchtet wäre. Allein, diejenigen bedenken nicht, daß eine solche Gesellschaft von grund-
5 bösen Leuten gar nicht des göttlichen Beistandes würdig wäre. Denn die Idee des teufelischen Bösen ist ganz was reines in ihrer Art, wo gar kein Keim zum guten, ja nicht einmahl ein guter Wille ist, so wie hingegen das englische gute rein vom Bösen ist. Es ist alsdenn auch gar nicht möglich, daß solche Menschen Beystand erhalten können, es
10 müßte sie Gott neu umschaffen, aber nicht ihnen beystehn. Folglich hat der Mensch Tugend; der Eigendünkel aber / von seiner Tugend 183 wird schon durch die Reinigkeit des moralischen Gesetzes unterdrückt. Demnach muß man an Tugend glauben. Wäre das nicht, so würde der ärgste Dieb eben so gut als ein andrer seyn, indem er doch
15 schon den Keim zum stehlen hat, nur die Umstände fügen es, daß er der Dieb ist und nicht der andre. Viele haben behauptet, daß in dem Menschen kein Keim zum Guten, sondern zum Bösen sey, nur allein Roußeau behauptet das Gegentheil. Dieses nun ist der moralische Unglaube. Der 2te ist der Religions Unglaube. Wenn man nicht
20 glaubt, daß es ein Wesen gäbe, welches so wohl den guten Gesinnungen Zulänglichkeit zum göttlichen Wohlgefallen, als auch unserm Wohlverhalten gehörige Folgen ertheile. Wir finden uns durch ein moralisch Gesetz zu / guten Gesinnungen als zu principien unsrer Handlungen 184 angewiesen, und durch die Heiligkeit desselben werden wir zur gewißen
25 praecision des Gesetzes adstringirt, so, daß wir ein heiliges Gesetz haben. Allein, wir können dieses Gesetz nicht so rein ausüben, unsre Handlungen sind dem Gesetze nach sehr unvollkommen, daß sie sogar selbst in unsern Augen tadelhaft sind, wenn wir nur nicht unsern innern Richter, der nach diesen Gesetzen urtheilt, über-
30 täuben. Wer dieses betrachtet, der müßte es zulezt aufgeben, dieses Gesetz zu beobachten, weil er vor einem solchen heiligen und gerechten Richter, der nach diesem Gesetze urtheilt, nicht bestehn könnte. Es findet sich also der Mensch nach dem moralischen Gesetz sehr fehlerhaft. Allein der Glaube an eine himmlische Ergänzung unserer / Un- 185
35 vollständigkeit in der Moralität ersetzt unsern Mangel. Wenn wir nur gute Gesinnungen heben und alle unsre Kräfte aufbieten zur Erfüllung des moralischen Gesetzes, so können wir hoffen, daß Gott Mittel haben werde, dieser Unvollkommenheit abzuhelfen. Thun wir dieses nun, so sind wir auch des göttlichen Beystandes würdig. Hat nun jemand

diesen Glauben, so ist es der Religions-Glaube in Ansehung unsers Verhaltens, und der erste Theil des Glaubens. Der andre ist nur als eine Folge anzusehn, nähmlich wenn wir uns so verhalten haben, so können wir eine Belohnung hoffen.

Es giebt also einen Unglauben in der natürlichen Religion, und die 5 Ursache aller Gebräuche in der Religion ist der Unglaube, denn die Menschen glauben die Moralität dadurch zu ersetzen, sie suchen Gott 186 durch moralische Handlungen zu gewinnen. / Wenn also der wahre Religions Glaube fehlt, so entspringt daraus: daß man, weil man die Unvollständigkeit in sich findet, und daher an der Stelle eine himm- 10 lische Ergänzung glauben sollte, zu Ceremonien, Wallfahrten, Casteyungen, Fasten etc. schreitet, wodurch man selbst seine Unvollkommenheit ergänzen will, und da unterläßt man, was uns eines himmlischen Beystandes würdig machen könnte.

Erbauung bedeutet die Vollführung einer thätigen Gesinnung, so 15 fern sie aus der Andacht entspringt. Menschen können andächtig seyn, ohne sich zu erbauen. Erbauen heißt so viel, als etwas bauen. Wir müssen also ein besondres Gebäude der Gesinnung und der Sittlichkeit errichten. Dieses hat zum Grunde die Erkenntniß von Gott, die dem 187 sittlichen Gesetz, Nachdruck, Leben / und bewegende Kraft giebt. 20 Die Erbauung ist also eine Wirkung der Andacht, eine Vollendung einer willkührlichen thätigen Gesinnung des Herzens, dem Willen Gottes gemäß zu handeln. Wenn also gesagt wird, der Prediger hat erbaulich gepredigt, so bedeutet es nicht, daß er was dadurch gebaut hat, sondern daß dadurch eine Erbauung möglich sey, ein System von 25 thätigen Gesinnungen aufzurichten, alsdenn ist aber noch nicht gebaut, denn es ist ja noch nichts. Der Mensch kann erst die Wahrheit seiner Erbauung aus seinem nachfolgenden Leben schließen, und der Prediger eben aus den Folgen die seine Erbauung hervorgebracht hat. Die Erbauung des Predigers besteht also nicht in Worten, äußern Aus- 30 drücken, Stimmen etc. sondern in so fern seine Rede die Kraft hat, Gebäude der Gottesfurcht in den Zuhörern zu errichten. Erbauen will 188 also so viel sagen, / wie angezeigt ist, und erbaut ist: wenn ein Gebäude der Gottesfurcht in Jemandem errichtet ist.

Der Autor redet noch von der theoretischen und praktischen Er- 35 kenntniß Gottes, wovon wir schon oben etwas erinnert haben. Zur Speculation in Ansehung Gottes gehört viel, sie gehört aber nicht zur Religion, sondern die Religions Erkenntniß muß praktisch seyn. Theologie kann zwar spekulative Erkenntniß enthalten, die aber in

so weit nicht zur Religion gehört. Rechtschaffene Lehrer werden also spekulative Erkenntniß aus der Religion weglassen, damit der Mensch auf das praktische desto aufmerksamer werde. Religionsgrübeley, Spitzfindigkeit, können als Hindernisse der Religion angesehn werden, 5 indem sie vom praktischen abwendig machen.

Um nun zu wissen, was zur Religion und Speculation / gehöre, so **189** muß man folgende Prüfung anstellen: Was keinen Unterschied in meinen Handlungen macht, es mag so, oder anders beantwortet werden, gehört nicht zur Religion, sondern zur Spekulation. Wenn also die 10 Regel des Verhaltens dieselbe bleibt, so gehört es zur Spekulation und nicht zur Religion.

Der Autor redet von der Zufriedenheit des göttlichen Willens. Man kann geduldig seyn aus Noth, weil man es nicht ändern kann, und das Klagen vergeblich ist. Diese scheinbare Zufriedenheit ist nicht mit der 15 moralischen Bonitaet und dem göttlichen Willen verbunden, sondern die Zufriedenheit mit dem göttlichen Willen besteht in dem Wohlgefallen und Vergnügen an der göttlichen Regierung. Weil diese Zufriedenheit allgemein ist, so muß sie in allen Umständen angetroffen werden, in die man nur / gerathen kann, sie mögen schlecht **190** 20 oder gut seyn. Ist auch solche Zufriedenheit möglich ? Wir müßen den Menschen nicht heuchlerisch machen. Es ist wider die Natur des Menschen in Kummer und Noth zu seyn, und Gott noch dafür zu danken, ist sehr schwer. Denn danke ich Gott dafür, so bin ich zufrieden, und so ist es dann kein Kummer, wie soll man aber für etwas 25 danken, was wir als nie geschehn wünschen ? Gleichwohl aber ist es doch möglich bey aller Noth und Drangsal seine Ruhe und Zufriedenheit zu besitzen. Wir können traurig und doch zufrieden seyn, obgleich nicht durch die Sinne. Wir können durch die Vernunft einsehn (welches uns auch einen Grund zum Glauben giebt), daß der Regierer 30 der Welt nichts thue, was nicht einen Zweck haben sollte, demnach haben wir Trost bey den Uebeln des Lebens.

/ Wir können Gott auf eine 2fache Art etwas verdanken: entweder **191** in Hinsicht auf seine außerordentliche Direction, oder auf seine allgemeine Vorsorge. Das erste ist Vorwitz unsers Urtheils über seine 35 Regierung und Zwecke, dagegen ist das Urtheil, nach welchem wir Gott seiner allgemeinen Vorsorge etwas beymessen, der pflichtmäßigen Bescheidenheit, die wir in der Beurtheilung der Wege Gottes zu beobachten haben, angemeßen. Die Wege Gottes sind göttliche Absichten, die die Regierung der Welt bestimmen. Diese müssen wir

nicht besonders bestimmen, sondern generaliter urtheilen, daß darinnen Heiligkeit und Gerechtigkeit herrsche. Es ist Vermessenheit, die besondern Wege Gottes erkennen zu wollen, und eben so vermessen ist es, das Gute, was uns besonders wiederfährt, in Ansehung unsrer bestimmen zu wollen, z. E. man hat in der Lotterie gewonnen, und man 5
192 will dieses Gott als eine besondre Schickung / zuschreiben, so liegt es zwar im allgemeinen der göttlichen Vorsehung, aber zu glauben, es sey ein Beweis, daß ich als ein Glückskind von Gott auserlesen seyn sollte, ist vermessen. Gott hat allgemeine Absichten und Zwecke, und es kann etwas eine Nebenfolge einer größern Absicht seyn, aber nicht 10 eine besondre Absicht. Solche Personen demnach, die alle besondre Fälle der Vorsicht Gottes zuschreiben, und sagen: Gott hätte sie mit Wohlthaten und Glück überhäuft, glauben darum gottesfürchtig zu seyn, und meinen, solches gehöre mit zur Religion, daß man Ehrfurcht vor Gott haben soll, die sie darin setzen, daß sie alles unmittelbar 15 seiner speciellen Direction zuschreiben. Es liegt alles in der allgemeinen Vorsorge. Es ist doch besser in seiner Rede nichts von den Absichten Gottes bestimmen zu wollen. Im Lauf der Welt im ganzen genommen, gründet sich alles auf die gütige Vorsorge, und wir können hoffen, /
193 daß alles im allgemeinen nach der Vorsorge Gottes geschähe. Das 20 allgemeine der Natur soll unsre Dankbarkeit auffordern, und nicht besondre Umstände, die uns zwar in Ansehung unsrer mehr angehn, so ist es doch nicht so edel.

Die Entsagung (Resignation) in Ansehung des göttlichen Willens ist unsre Pflicht. Wir entsagen unserm Willen, und überlassen etwas 25 einem andern, der es besser versteht, und es mit uns gut meynt. Folglich haben wir Ursache, Gott alles zu übergeben, und den göttlichen Willen schalten zu lassen; das heißt aber nicht: Wir sollen nichts thun, und Gott alles thun lassen, sondern wir sollen das, was nicht in unsrer Gewalt stehet, Gott abgeben, und das unsrige, was in unsrer Gewalt 30 stehet, thun. Und dieses ist die Ergebung in den göttlichen Willen.

194 / Vom Zutraun auf Gott unter dem Begriff des Glaubens.

Glauben nehmen wir hier in dem Sinn, daß wir das beste thun sollen, was in unsrer Gewalt stehet, und zwar in der Hoffnung: Gott werde 35 nach seiner Güte und Weisheit die Gebrechlichkeit unsers Verhaltens ersetzen. Der Glaube bedeutet also das Zutrauen, daß Gott das, was

nicht in unsrer Gewalt stehet, wenn wir auch alles, was uns möglich ist, werden gethan haben, ersetzen werde. Dieses ist der Glaube der Demuth und Bescheidenheit, die mit der Ergebenheit verbunden ist. Dieser Glaube schreibt nichts vor, sondern thut das, was nach seinem 5 Vermögen zu thun seine Pflicht ist, und hofft ohne Bestimmung eine Ergänzung, und von solchem kann man sagen: Er / hat einen unbe- 195 dingten Glauben, und dieses ist der praktische Glaube. Der praktische Glaube bestehet also nicht darinn, daß Gott unsre Absichten erfüllen werde, wenn wir ihm nur fest zutraun, sondern darinn: daß wir Gott 10 durch unsern Willen auf keine Weise etwas vorschreiben, sondern es seinem Willen überlassen und hoffen, Gott werde, wenn wir das, was in unserm natürlichen Vermögen steht, gethan haben, durch Mittel, die er am besten weiß, unserer Gebrechlichkeit und unserm Unvermögen abhelfen. Das fleischliche Vertraun besteht im festen Zutraun 15 wodurch man Gott zu bewegen sucht, unsern fleischlichen Neigungen ein Genüge zu leisten. Fleischliche Absichten betreffen jede Befriedigung unserer Neigungen, die aufs sinnliche gerichtet sind. Fleischliches Vertrauen ist, wenn wir die / weltlichen Zwecke unserer Neigungen 196 selbst bestimmen. Wir können unmöglich also glauben, daß unser 20 Zutraun in Absicht auf die Befriedigung unsrer Neigungen für Gott ein Bewegungsgrund seyn sollte, unsere Wünsche zu erfüllen. Die Zwecke der Gottheit müßen von Gott bestimmt werden und wir können keine weltlichen Zwecke bestimmen.

Der einzige Gegenstand des geistlichen Vertrauens ist: die reine 25 Sittlichkeit, die Heiligkeit des Menschen, und dann seine ewige Glückseeligkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit. Darauf nun können wir mit aller Sicherheit ein Vertrauen setzen, welches auch in Ansehung dieses unbedingt ist. Fleischlich Vertrauen auf Gott haben, nennt der Autor tentatio dei, das heißt, versuchen, ob unser Vertrauen auf Gott 30 nicht ein Bewegungsgrund seyn kann, unsere / fleischliche Absichten 197 zu erfüllen. Ich kann mit Vernunft auf nichts vertrauen, daß es Gott thun werde, als was im allgemeinen Plan seiner Weisheit beschlossen ist. Da ich dieses nun nicht wißen kann, so ist es Vermessenheit, die Zwecke der göttlichen Weltregierung zu bestimmen und zu glauben: 35 Mein thörichter Wunsch liege in dem Plan der göttlichen Weisheit. Wer also Gott durch zeitliche Wünsche zu bewegen sucht, um von dem höchsten Plan der Weisheit abzugehn, der versucht Gott. Es ist so gar eine Beleidigung für Gott. Was soll man nun von denen sagen, welche dieses für den rechten Glauben halten? Damit nun aber unser Ver-

trauen mit dem Plan der Weisheit übereinstimme, so muß es weise seyn, und unbedingt, so daß wir überhaupt glauben, Gott werde nach seiner Gütigkeit und Heiligkeit uns so wohl in Ansehung des sittlichen
198 / Beystand leisten, als auch uns die Glückseeligkeit zutheil werden laßen. Unser Verhalten gegen Gott ist von 3erley Art. Wir können 5
Gott ehren, fürchten und lieben. Wir ehren Gott als einen heiligen Gesetzgeber, wir lieben ihn als einen gütigen Regierer, und wir fürchten ihn als einen gerechten Richter.

Gott ehren heißt: Sein Gesetz als heilig und gerecht ansehn; es verehren und dasselbe in seinen Gesinnungen zu erfüllen suchen. Wir 10
können jemand äußerlich verehren, allein die Verehrung entspringt aus der Gesinnung des Herzens. Das moralische Gesetz ist in unsern Augen ehrbahr, schätzbahr und ehrenwerth. Betrachten wir nun Gott als den Geber desselben, so müßen wir ihn auch nach der höchsten moralischen Würde ehren. Es giebt keine andre Fälle Gott praktisch zu 15
199 ehren. Wir können Gott zwar bewundern, über seine Größe / und Unermeßlichkeit in Erstaunen gerathen, auch unsre Niedrigkeit gegen ihn erkennen, allein ehren können wir Gott nur allein der Moralität nach. Wir können auch einen Menschen nur bloß seiner Moralität wegen verehren, seine Geschicklichkeit aber und Fleiß können wir nur 20
bewundern. Wir können Gott auch nur als einen gütigen Regierer lieben, nicht wegen seiner Vollkommenheiten, denn die sind für ihn, sie sind nur bewundernswürdig, nicht aber liebenswürdig. Wir können nur den lieben, der uns Wohlthaten zu erzeigen im Stande ist, wir lieben in Gott also nur den gütigen Willen. Die Furcht Gottes geht nur 25
bloß auf die Gerechtigkeit seines Gerichts. Die Furcht Gottes ist von
200 der Furcht vor Gott / zu unterscheiden. Die Furcht vor Gott ist: wenn man sich eines Vergehens schuldig findet. Die Furcht Gottes aber ist die Gesinnung, sich so zu führen, zu handeln, daß man vor ihm bestehn könne. Es ist also die Furcht Gottes ein Mittel wider die 30
Furcht vor Gott. Wenn die Furcht Gottes mit der Liebe zu Gott verbunden ist, so heißt sie die kindliche Furcht, da man die Gebote Gottes gern und aus guter Gesinnung thut, da hingegen die Furcht vor Gott eine sklavische Furcht ist, und daher entsteht, wenn unser Gehorsam in Ansehung Gottes ungern seinen Geboten folgt; oder man 35
fürchtet sich auch vor Gott, wenn man entweder schon seine Gebote übertreten hat, oder noch Lust hat, dieselbe zu übertreten. Nachahmung Gottes ist nicht gut gewählt. Wenn Gott sagt: Seyd heilig, so ist
201 das nicht gesagt, / wir solten ihn nachahmen, sondern dem Ideal der

Heiligkeit nachgehn, welches wir nicht erreichen können. Ein Wesen, welches darnach unterschieden ist, kann unmöglich nachgeahmt werden, allein wir können Folge leisten und gehorsam seyn. Es soll dieses Urbild nicht nachgeahmt werden, sondern wir müßen suchen, 5 demselben conform zu seyn.

Vom Gebet.

Allgemein erwogen scheint es, daß das Gebet in Ansehung des höchsten Wesens unnöthig sey, denn es sind demselben unsre Bedürfniße beßer als uns bekannt. Alle Erklärung in Ansehung unsrer Be- 10 dürfniße scheint unnütz zu seyn, weil Gott unsre Bedürftigkeit und Beschaffenheit unserer Gesinnungen offenbahr einsieht. Die Erklärung unsrer Gesinnungen durch Worte ist eben so unnütz, weil Gott unser Innerstes siehet. / Objective sind die Gebete also ganz unnöthig. Eine 202 Erklärung ist nur gegen ein solches Wesen nöthig, welches nicht weiß 15 was man verlangt. Subjective aber ist das Gebet nöthig, nicht damit Gott, welcher der Gegenstand desselben ist, etwas erfahre, und dadurch es zu ertheilen bewogen werde, sondern um unsers Subjekts willen. Wir Menschen können unsre Begriffe nicht anders faßlich machen, als sie in Worte einzukleiden. Wir kleiden also unsre fromme 20 Wünsche und unser Zutrauen in Worte ein, damit wir sie uns lebhafter vorstellen können.

Dagegen giebt es Gegenstände des Gebets, die nicht die Absicht haben, moralische Gesinnungen vermittelst des Gebets in uns zu erreichen, sondern die auf die Bedürfniße abgezielt sind, und dann ist das 25 Gebet niemals / nöthig; z. E. man ist in einer Noth, dann ist das Gebet 203 objective nicht nöthig, denn Gott weiß es, daß ich in Noth bin, und subjective auch nicht, indem ich mir hier den Begriff lebhaft vorzustellen nicht nöthig habe. Gebete sind dennoch in moralischen Absichten nöthig, wenn sie in uns eine moralische Gesinnung errichten 30 sollen, niemals aber in pragmatischen Absichten, als Mittel zur Erwerbung unsrer Bedürfniße. Sie dienen dazu, die Moralität in dem Innersten des Herzens anzufeuren. Sie sind Mittel der Andacht; diese aber besteht in der Uebung, daß die Erkenntniß Gottes in Ansehung unsers Thun und Laßens einen Eindruck mache; die Gebete nun sind 35 solche Andachtsübungen. Es ist überhaupt etwas widersinniges mit Gott reden zu wollen. Wir können nur / mit dem reden, den wir sehn 204 können; da wir aber Gott nicht anschauen können, sondern nur

glauben, daß ein Gott sey, so ist es ganz widersinnig mit dem zu reden, den man nicht anschaut. Das Gebet hat also nur einen subjectiven Nutzen. Es ist eine Schwäche des Menschen, daß er seine Gedanken durch Worte ausdrücken muß. Er redet alsdenn, wenn er betet, mit sich selbst, und drückt seine Gedanken und Worte aus, damit er sich 5 nicht irre, und deswegen ist es auch widersinnig; aber ohnerachtet dessen ist es doch ein subjectiv nothwendiges Mittel, seiner Seele Stärke, und seinen Gesinnungen zu Handlungen Kraft zu geben. Gemeine Menschen können oft nicht anders als laut beten, indem sie im Stillen nachzudenken nicht im Stande sind, und das laute Beten / 10 205 ihnen einen größern Nachdruck giebt; wer sich aber geübt hat, seine Gesinnungen in der Stille zu eröfnen, der darf nicht laut beten. Wenn nun die moralische Gott ergebene Gesinnung in einer Person Stärke genug hat, so brauchen solche Menschen alsdenn nicht den Buchstaben, sondern den Geist des Gebets. Wer schon geübt ist Ideen und Gesin- 15 nungen zu haben, der hat das Mittel der Worte und Erklärung nicht nöthig. Nehme ich nun dieses vom Gebet weg, so bleibt der Geist des Gebets übrig, d. i. die Gott ergebene Gesinnung, die Richtung des Herzens zu Gott, so ferne wir zu ihm im Glauben das Zutrauen faßen, er werde unsre moralische Gebrechlichkeit wegnehmen und die 20 206 Glückseeligkeit ertheilen. / Der Geist des Gebets findet ohne allen Buchstaben statt. Der Buchstabe hat keine Absicht in Ansehung Gottes, indem Gott unmittelbahr die Gesinnung siehet, deswegen ist aber doch der Buchstabe des Gebets nicht tadelhaft, sondern, wenn es feyerlich z. E. in der Kirche geschieht, so hat es bey jedem Menschen 25 großen Effect; an und für sich ist der Buchstabe todt.

Woher kommt es, daß Menschen, die beten, ihre Stellungen die sie sonst im gemeinen Leben haben, verändern, und wenn sie darin betroffen werden, sich schämen? Weil es widersinnig ist, Gott seine Wünsche zu deklariren, da er sie doch schon weiß, und weil es eine 30 Schwäche des Menschen ist, seine Gesinnungen in Stimme und Worte einzukleiden. Dieser Gebrauch aber des Mittels ist der Schwäche des Menschen angemeßen.

207 / Auf den Geist des Gebets kommt alles an. Im Evangelio wird wider das laute und öffentliche Gebet auf den Straßen geeifert. Das Gebet, 35 welches in eine Formel eingekleidet ist, lehrt uns, daß man keine wortreiche Gebete haben soll, und enthält nur das nothwendigste unsrer Bedürfniße; es sollen die Gebete nur auf Gesinnungen gehn. Kein Gebet soll ein bestimmendes Gebet seyn, als das, welches auf mora-

lische Gesinnungen geht. Hierum kann ich categorisch und unbedingt bitten, um alles übrige aber bedingt.

Warum aber ist es nöthig, eine Bedingung zu proponiren, wodurch ich doch gestehe, daß meine Bitte dumm und mir selbst nachtheilig 5 seyn könnte? Die Vernunft sagt uns also: daß unsre Gebete gar nichts bestimmendes enthalten sollen, sondern wir es überhaupt in Ansehung unsrer Bedürfniße der Weisheit Gottes überlassen, und das Ertheilte von ihr annehmen. / Weil aber die Menschen schwach sind, so giebt 208 das Evangelium Erlaubniß, in weltlichen Sachen bedingt zu bitten. 10 Bedingte Gebete sind als vorwitzige anzusehn, denn der Eigendünkel ist verkehrt. Ich würde selbst erschrecken, wenn mir Gott besondre Bitten gewähren sollte, denn ich könnte nicht wißen, ob ich mir nicht selbst Unglück erbeten hätte. Bestimmte Gebete sind ungläubige Gebete, denn ich bitte unter einer Bedingung, und glaube nicht, daß 15 etwas ganz gewiß erhöret werde, denn sonst würde ich nicht mit Bedingung beten. Gebete aber im Glauben sind gar nicht bestimmende, und der gerne wünschet, daß es ihm so recht nach seinem Willen gehn möchte, der hat kein Zutraun zu Gott. Der Geist des Gebets, der uns zu guten Handlungen geschickt macht, ist das Vollkommne, / was wir 209 20 suchen; der Buchstabe aber ist nur ein Mittel zum Geist zu gelangen. Es müßen dahero die Gebete nicht als eine besondre Art Gott zu dienen angesehn werden, sondern nur als Mittel die Gott ergebene Gesinnungen zu erwecken. Wir dienen Gott nicht mit Worten, Ceremonien und Grimassen, sondern, wenn wir die Gott ergebene Gesin- 25 nungen in unsern Handlungen äußern. Der also gebetet hat, hat noch dadurch nichts gutes gethan, sondern er hat sich nur geübt Gutes in seinen Handlungen zu äußern. Wir müßen alles von dem, was practisch gut ist removiren und den reinsten Begrif aufsuchen. Das Resultat ist also: daß das Gebet die Bonitaet eines Mittels habe. Wenn nun die 30 Gebete die nur den Werth des Mittels haben, / für besondre Arten Gott 210 zu dienen, für ein unmittelbahres Gut angesehn werden, so ist das ein falscher Wahn der Religion. Ein Irrthum in der Religion ist eher als ein Wahn in der Religion zu verzeihen; denn die irrende Religion kann gebeßert werden, aber der Wahn hat nicht nur nichts, sondern er 35 widersteht auch noch der Realitaet der Religion.

Das Gebet scheint eine Vermessenheit, und Mißtrauen auf Gott zu erwecken, als traue man Gott nicht zu, daß er wüste was uns nüzlich ist. Auf der andern Seite scheint das anhaltende unabläßige Bitten eine Versuchung Gottes zu seyn, wodurch wir also Gott bewegen wol-

len, unsere Wünsche zu befriedigen. Es frägt sich also: Ob ein solches anhaltendes Gebet von Effect sey? Ist das Gebet im Glauben geschehen, und man hat den Geist und nicht den Buchstaben desselben, so ist dieses Zutraun auf Gott ein Bewegungs-Grund der Ertheilung der Bitte, die Bestimmung aber des Gegenstandes des Gebets ist kein Bewegungs Grund. Der Gegenstand des Gebets muß / allgemein und nicht bestimmt sein, wo sich die Weisheit Gottes am allerangemessensten hervorthun kann. Allgemein aber ist, wenn wir um die Würdigkeit aller Wohlthaten, die uns Gott zu geben bereit ist, bitten, und nur ein solches Gebet ist erhörlich; denn es ist moralisch und also der Weisheit Gottes gemäß. Im Zeitlichen aber ist die bestimmte Bitte unnöthig, denn alsdenn muß man stets hinzusetzen: wofern es Gott anständig ist; die Bedingung aber hebt schon die Bestimmung auf. Obgleich nun aber bestimmte Bitten unnöthig sind, der Mensch aber ein hülfloses und unvermögendes Geschöpf ist, welches mit Unwissenheit wegen des künftigen Schicksals umgeben ist, so ist es ihm nicht zu verdenken, wenn er bestimmt bittet, z. E. in Noth auf der See. Es ist eine Äußerung der Bedürfniß eines hülflosen Geschöpfs in der größten Noth. / Diese Bitte ist in so fern erhört, indem das Zutraun ein Bewegungsgrund seyn kann, daß ihm Gott entweder diese Bitte gewähren oder auf eine andere Art helfen werden, ob er gleich nicht fest glauben kann, daß ihm Gott gerade den Gegenstand ertheilen werde. Im Glauben beten heißt: Das von Gott bitten, wovon man auf eine vernünftige Weise hoffen kann, Gott werde ihm solches ertheilen. Dieses aber sind nur geistliche Gegenstände. Bitte ich nun darum aus reiner Gesinnung, so ist mein Gebet aus dem Glauben, und denn bin ich auch der Ergänzung meiner moralischen Gebrechlichkeiten würdig; bitte ich aber um zeitliches Gut, so kann ich vernünftiger Weise nicht hoffen, Gott werde mir dasselbe gewähren und folglich kann ich darum nicht im Glauben / beten. Der Geist ist von dem Buchstaben des Gebets zu unterscheiden. Der Buchstabe ist in Ansehung unsrer nur nöthig, in so ferne er in uns den Geist des Gebetes erwecket. Der Geist aber ist die Gott devote Gesinnung. Beten ist also eine Handlung der Andacht. Wenn die Uebung im Leben dahin gerichtet ist, damit das Gebet in uns thätige Gesinnungen, die sich in Handlungen äußern erwecke, denn ist das Gebet andächtig.

Der Autor redet von der Reinigkeit der Religion. Rein ist dem vermischten entgegengesetzt oder auch dem Befleckten. Reine Religion, so ferne sie der vermischten entgegen gesetzt ist, bedeutet: Eine Reli-

gion der bloßen Gesinnungen, die auf Gott gerichtet sind, und Moralität enthalten. Vermischte Religion ist, in so ferne sie mit Sinnlichkeit / vermengt ist: die nur ein Mittel der Moralität ist. Nun können wir 214 sagen: Beym Menschen ist keine reine Religion möglich, denn der 5 Mensch ist sinnlich, doch sind die sinnlichen Mittel in der Religion nicht zu tadeln. Allein die reine Idee der Religion muß uns ein Urbild seyn, und zum Grunde dienen; denn dieses ist das Ziel, daher hier in der Moral stark darauf gesehn wird.

Ferner redet der Autor vom Religionseifer. Eifer ist ein unwandel- 10 barer entschlossener Wille mit unveränderlicher Gesinnung den Zweck zu erlangen. Solcher Eifer ist in allen Sachen gut; allein, wenn er in der Religion affect bedeutet, welcher dahin gerichtet ist, alles in der Religion zu befördern, denn ist er blind, und wo man nur irgend die Augen / offen haben soll, so ist es in der Religion. Folglich muß in 215 15 der Religion kein Eifer, sondern ein unwandelbarer Ernst seyn. Fromme Einfalt, in so fern sie der gekünstelten entgegengesetzt ist, bedeutet: Praecision im Gebrauch der Mittel, vermittelst der die Handlung der Größe nach, gerade den Zwecken angemeßen ist. In der Religion ist nur darauf zu sehn, was auf den Zweck abzielet. Theologie 20 bedarf Gelehrsamkeit, Religion aber Einfalt. Ein praktischer Atheist lebt so, daß man glauben sollte, er behauptete: Es sey kein Gott. Man nennt diejenigen, die so leben, praktische Atheisten, allein das ist übertrieben. Der praktische Atheist ist der Gottlose, denn die Gottlosigkeit ist eine Art frecher Bosheit, die den Strafen die uns die 25 Vorstellung von Gott / einflößet, Trotz bietet. Vernünfteley, Andächte- 216 ley und Aberglaube sind 3 Abweichungen von der Religion, wovon schon oben etwas erwehnt worden ist. Andächteley ist, wenn der Buchstabe der Religion für den Geist gehalten wird. Aberglaube besteht in der Vorstellung, nach welcher wir das, was der Maxime der 30 Vernunft wesentlich entgegen ist, zum Grunde der Vernunft annehmen. Religions-Aberglaube ist mehrentheils Religionswahn. Religionsschwärmerey ist ein Betrug des innern Sinnes, nach welchem man in Gemeinschaft mit Gott und andern Geistern zu stehn glaubt.

De cultu externo.

35 So wie wir Gottesfurcht und Gottesdienst von einander unterschieden haben, so unterscheiden wir auch die religieuse Handlungen in / Gottesfürchtige und Gottesdienstliche Handlungen. Der Anthropo- 217

morphismus ist Ursache, daß man sich die Pflichten gegen Gott nach der Analogie mit den Pflichten der Menschen vorstellt. Man glaubt Gottesdienstliche Handlungen auszuüben, wenn man Gott seine Unterwürfigkeit und Demuth durch Verehrung, Lobeserhebungen und Erklärungen bekannt macht. Wir können zwar jedem Menschen, so 5 groß er immer seyn mag, einen Dienst erzeigen. Unter den Diensten sind einige gezehlet, die bloß in Versicherungen der Bereitwilligkeit dem andern zu beliebigen Diensten zu stehen. Dahin gehört: Das Cour-machen, wo man nur seine Person als bereit zu gefälligen Diensten dar-stellt. Ein Fürst ist ehrbegierig und also geschieht ihm dadurch ein 10 218 Dienst. Nun aber sind die Menschen geneigt, solche / Dienstleistungen auf Gott anzuwenden und ihm Dienste zu erzeigen und Cour bey ihm zu machen mit Unterwürfigkeit und Demuth, und durch solche Ehren-bezeigungen glauben sie ihm schon einen Dienst erwiesen zu haben. Daher ist der Einfall entstanden, daß die Gottheit, um die Menschen 15 in Uebung zu erhalten, Befehle gegeben habe, die an sich leer sind, wodurch die Menschen auf die Befehle zu merken geübt wurden, und wodurch sie immer dienstbahr erhalten wurden. Daher haben einige Religionen Fasten, Wallfahrten, Kasteyungen, wodurch sie beweisen, daß sie die Befehle zu befolgen bereit sind. Dieses sind bloß Obser- 20 vanzen, die gar keine Bonitaet haben, und keinem etwas helfen. Alle 219 Religionen sind voll davon. / Man nennt den Inbegrif der Handlungen, die keine andre Absicht haben, als die Dienstbeflißenheit, den Befehlen Gottes ein Genüge zu leisten, den Gottesdienst. Der wahre Gottesdienst besteht aber nicht in den äußern Observanzen, sondern in den Gott 25 geheiligten Gesinnungen, die im Leben durch Handlungen thätig sind. Der Mensch ist gottesfürchtig, der für Gottes allerheiligstes Gesetz Ehrfurcht hat und dessen Gottesfurcht alle seine Handlungen begleitet, also sind die gottesdienstliche Handlungen keine besondere Hand-lungen, sondern in allen Handlungen kann ich Gott dienen; und das 30 ist ein unaufhörlicher Gottesdienst, der durch das ganze Leben sich erstrecket, aber nicht in besondern Handlungen besteht, die man nur 220 zu gewißer Zeit zu beobachten hat. / Die Gottesfurcht und der Gottes-dienst sind keine besondre Handlungen, sondern die Form aller Hand-lungen. Man hat aber in der Religion Handlungen, wodurch man 35 glaubt, unmittelbahr Gott damit zu dienen; allein wir können keine Handlungen thun, als deren Würkung sich auf diese Welt erstreckt. Wir können auf Gott gar nicht würken, als nur allein ihm ergebne Gesinnungen widmen. Demnach giebt es gar keine Gott religieuse

Handlungen, wodurch man Gott einen Dienst erzeigen könnte, und alle Andachtsübungen haben gar nicht die Absicht, dadurch zu gefallen und einen Dienst zu erzwingen, sondern nur in uns die Gesinnungen der Seele zu stärken, damit / wir Gott in unserm Leben gefällig 221
5 werden durch Handlungen. Dazu gehört z. E. das Gebet und alle sinnlichen Mittel, die nur Vorbereitungen sind, unsre Gesinnungen practisch zu machen. Der wahre Gottesdienst besteht im Lebenswandel, der durch wahre Gottesfurcht geläutert ist. Man gehet also nicht zum Dienst Gottes, wenn man in die Kirche geht, sondern man geht nur zur
10 Uebung dahin, um hernach Gott im Leben dienen zu können. Kömmt man nun aus der Kirche, so muß man das ausüben, wozu man sich darinnen geübt hat, und so erst im Leben Gott dienen. Zum Cultus gehören 2 Stücke: Dasjenige, was dazu als eine moralische Uebung und als bloße Observanz gehört, z. E. das Gebet, Vortrag und die Predigt
15 und auch einige körperliche Handlungen, die dazu dienen sollen, um den / Glauben in uns zu erhöhen und unsern moralischen Handlungen 222 mehr Nachdruck zu geben. Je mehr der Cultus aber mit Observanzen beladen ist, desto leerer ist er von moralischen Uebungen. Der Cultus hat nur einen Werth als Mittel, und unmittelbahr ist Gott dadurch gar
20 nicht gedient, und er dient nur dazu, um das Gemüth des Menschen in Gesinnungen zu üben und sich dem höchsten Willen im Leben gemäß zu verhalten. Die Menschen sind geneigt, das, was den Werth des Mittels hat, für die Sache selbst zu halten, und also die Observanzen für wirkliche gottesdienstliche Handlungen anzusehn. Dieses ist das
25 größte Uebel, welches alle Religionen an sich haben, und nicht wegen / ihrer Beschaffenheit, sondern wegen der allen Menschen so eigenen 223 Neigung. Allein, in der That Gott zu dienen und Gott ergebene Gesinnungen anzunehmen, ist sehr schwer, denn durch diese müßen die Menschen ihren Neigungen Zwang anthun, und sie beständig hegen.
30 Eine gewiße Anzahl von Gebeten aber, Fasten und Wallfahrten, sind Sachen, die uns nicht unaufhörlich verpflichten, sondern nur eine Zeit dauren, und dann ist man wieder frey, denn kann man thun was man will, auch wohl wieder ein bisgen betrügen und dann wiederum das vorige gut machen, Observanzen beobachten und mit Unterwerfung
35 eine Reue deklariren. / Es mögen die Menschen gern für die moralischen 224 Gesinnungen den Cultum ausüben, weil jene sehr lästig fallen und unaufhörlich beobachtet werden müßen, daher sie sich lieber ein System vom Cultu machen. Daher ist es gekommen, daß die Menschen die Religion für ein Pflaster des Gewißens hielten, wodurch sie das, was

sie gegen Gott gesündigt, gut zu machen glaubten. Es ist also der Cultus eine Erfindung der Menschen, da sie 2 Wege Gott zu gefallen haben, durch Moralität und Cultu, so fallen sie auf das lezte um das erste zu ersetzen; denn wenn Menschen in Ansehung der Moralität nicht pünktlich sind, so sind sie in Ansehung des Cultus desto pünkt- 5
licher. Es ist daher nöthig, daß Lehrer der Gemeine solches zu be-
225 nehmen und / auszurotten suchen. Es hat demnach der Cultus und die Observanz gar keinen Werth in Ansehung Gottes, sondern nur in Ansehung unserer, als ein Mittel die Gesinnungen zu stärken und zu erwecken, die in Handlungen aus Liebe gegen Gott geäußert werden 10
sollen. Wenn weiß aber der Mensch daß er den Cultum nur als ein Mittel braucht? Wenn er in seinem Leben auf seine Handlungen Acht hat, ob in ihnen moralische Gesinnungen und Gottesfurcht anzutreffen sey.

Äußere Religion ist ein Widerspruch. Alle Religion ist innerlich. Es 15
können wohl äußerliche Handlungen seyn, die aber gar nicht die
226 Religion ausmachen, und durch die wir Gott / gar nicht dienen können, sondern alle diese auf Gott gerichtete Handlungen sind nur Mittel, die Gott ergebene Gesinnungen kräftig zu machen. Zum Cultu externo gehören äußere Mittel, die die Seele zu guten Gesinnungen, die sich im 20
Leben und Handlungen zeigen sollen, beleben sollen. Es giebt also wirklich äußere Mittel, die die innere Gesinnungen, Vorstellungen und Erkenntniße verstärken und denenselben Leben und Nachdruck schaffen, z. E. in einer ganzen Versammlung der Gemeine, Gott heilige Gesinnungen einstimmig zu widmen. Wer Gott aber schon dadurch 25
einen Dienst gethan zu haben glaubt, der hat den abscheulichsten Wahn. Ein Umstand des Mißverständnißes in diesem Stück hat in der
227 Religion einen großen Schaden gemacht. Weil die Menschen / in allen Handlungen der Sittlichkeit große Gebrechlichkeit haben, und nicht allein dasjenige sehr mangelhaft und befleckt ist, was sie als eine gute 30
Handlung ausüben, sondern sie auch noch mit Bewußtseyn und Willen das göttliche Gesetz übertreten, so können sie also gar nicht vor einem heiligen und gerechten Richter, der das Laster nicht simpliciter vergeben kann, bestehn. Es frägt sich: Ob wir von der Gütigkeit Gottes durch unser heftiges Bitten und Flehn Vergebung aller Laster hoffen 35
und erlangen können? Nein, man kann sich ohne einen Widerspruch keinen gütigen Richter vorstellen, ein Richter muß gerecht seyn, als Regierer kann er wohl gütig sein; denn könnte Gott alle Laster vergeben, so könnte er sie auch erlaubt machen, und kann er sie straflos

erklären, so beruht es auch auf seinem Willen, / sie erlaubt zu machen, 228
alsdenn aber wären die moralischen Gesetze etwas willkührliches;
nun aber sind sie nicht willkührlich, sondern eben so nothwendig und
ewig wie Gott. Die Gerechtigkeit Gottes ist die praecise Beurtheilung
5 der Strafen und Belohnungen nach dem Wohl oder Wohlverhalten der
Menschen. Der göttliche Wille ist unwandelbahr. Demnach können
wir nicht hoffen, daß Gott unseres Bittens und Flehens wegen uns
alles vergeben werde, denn alsdenn kommt es nicht auf Wohlverhalten,
sondern auf Bitten und Flehn an. Wir können uns also keinen gütigen
10 Richter denken, ohne zu wünschen, daß er diesmal die Augen schließen
möge, und sich durch Bitten und Schmeicheleien bewegen laße; dieses
aber könnte alsdann nur einigen widerfahren und müste still gehalten
werden; denn wenn es allgemein bekannt würde, so würde es jeder-
man so haben wollen, und dann würde mit dem Gesetz Gespött
15 getrieben werden. / Das Bitten kann also keine Erlassung der Strafe 229
zu wege bringen, das heilige Gesetz bringt nothwendig mit sich, daß
die Strafen den Handlungen angemeßen sein sollen. Allein, soll denn
der Mensch keine Hülfe haben, da er doch in Ansehung der Sittlichkeit
gebrechlich ist ? Ja, er kann zwar von einem gütigen Regierer nicht die
20 Erlaßung der Strafen für seine Laster hoffen, denn alsdenn wäre der
göttliche Wille nicht heilig; er ist aber heilig in so fern er dem mora-
lischen Gesetz adaequat ist; sondern er kann nicht allein in Ansehung
des physischen, wo schon selbst die Handlungen an sich gute Folgen
bringen, sondern auch in Ansehung des moralischen eine Gütigkeit
25 von dem gütigen Regierer hoffen, aber nicht von der Moralität und
von den Folgen der Uebertretung derselben dispensirt werden;
sondern die Gütigkeit Gottes besteht in den Hülfsmitteln, wodurch
Gott die Mängel unserer natürlichen Gebrechlichkeit ergänzen kann,
und darin seine Gütigkeit beweisen. Wenn wir in Ansehung unsrer
30 alles thun, was wir können, so können wir / eine Ergänzung hoffen, 230
daß wir vor Gottes Gerechtigkeit bestehn, und den heiligen Gesetzen
adaequat seyn können. Wie Gott diese Ergänzung zu wege bringe und
was für Mittel er dazu brauche, wißen wir nicht, und es ist auch nicht
zu wißen nöthig; wir können es aber hoffen. Alsdenn also haben wir,
35 anstatt einer nachsichtlichen Gerechtigkeit, eine Ergänzung der
Gerechtigkeit. Weil die Menschen aber geglaubt haben, daß sie alle-
mahl, so weit sie es auch im guten bringen, dennoch in ihren Augen
viel mehr als in den Augen Gottes mangelhaft wären, so glaubten sie
Gott müße alles in ihnen thun, oder ihnen alle Schulden erlaßen, daher

haben sie sich äußerer Mittel bedienet, solches von Gott zu erflehn, und seine Gunst zu erlangen, und ergaben sich also dem Bitten. Ihre Religion war also eine Religion der Gunstbewerbung. Demnach giebt es eine Religion der Gunstbewerbung und des guten Lebenswandels, welche darin besteht, daß man das heilige Gesetz aus reiner Gesinnung 5
231 pünktlich zu beobachten sucht, und hofft, / daß seiner Gebrechlichkeit eine Ergänzung verstattet werde. Ein solcher nun hat nicht eine Religion der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels. Die Religion der Gunstbewerbung ist schädlich, und dem Begriff von Gott ganz zuwider, und ist ein System der Religions-Schminke und Verstellung, 10 wo man unter dem Schein der Religion und des äußern Gottesdienstes, wodurch man alles vorige gut zu machen denkt, hernach wieder aufs neue drauflos sündigt, in Hoffnung, solches durch dergleichen äußere Mittel wieder gut zu machen. Was helfen z. E. einem Kaufmann alle seine Morgen- und Abend-Andachten, wenn er gleich nach der Früh- 15 mette den einfältigen Käufer durch den Handel mit seiner Waare hintergeht ? und noch dazu Gott dafür durch ein Paar Stooßgebete im Vorübergehen an einer Kirchenthüre dankt, das heißt recht: Gott durch Jesuitische Ränke zu hintergehn suchen. Hierin kommt die Vernunft mit dem Evangelio völlig überein, welches das Beyspiel der 20 Brüder, wovon der eine ein Gunstbewerber, Complementarius war, und
232 sogleich den / Willen seines Vaters zu befolgen versprach, es aber nicht that, der andre Schwürigkeiten machte, aber doch seine Pflichten gegen seinen Vater beobachtete, beweiset. Solche Religion ist schädlicher als alle Irreligionen, denn dafür ist kein Mittel mehr. Einen Gott- 25 losen kann man oft durch ein Wort auf den rechten Weg bringen, aber nicht den Heuchler. Alle diese Beobachtung dienet dazu, daß man einsehe: daß das Äußere der Religion, der Cultus, nur einen Werth des Mittels in Ansehung unsrer habe, unmittelbahr aber in Ansehung Gottes gar nicht gelte, und daß man nicht glaube, daß unsre sittlichen 30 Unvollkommenheiten durch den Cultum externum ergänzt werden, sondern daß sie durch Gott bekannte Mittel dem heiligen Gesez adaequat gemacht werden.

Von Beyspiel und Muster in der Religion.

Ein Beyspiel ist, wenn ein allgemeiner Satz der Vernunft im gegeb- 35 nen Fall in concreto statt findet. Wir müßen von den Sätzen a priori
233 bewiesen haben, daß sie auch in concreto statt finden, und nicht / nur

in dem Verstande residiren; denn sonst werden sie unter die fictiones gerechnet, z. E. ein durch die Vernunft erdachter Regierungsplan muß durch ein Beispiel auch als in concreto möglich erwiesen werden. Nun frägt es sich: Ob auch in der Moral und Religion Beyspiele zugelaßen
5 werden sollen? Was apodictisch a priori ist, bedarf keines Beyspiels, denn da sehe ich die Nothwendigkeit a priori ein. Z. E. Mathematische Sätze bedürfen keiner Beyspiele; denn das Beyspiel dient nicht zum Beweise, sondern zur Illustration. Dahingegen können wir von Begriffen, die aus der Erfahrung genommen sind, nicht eher wißen, ob sie
10 möglich sind, bis ein Beyspiel im gegebnen Fall in concreto da ist. Alle Erkenntniße des Sittlichen und der Religion lassen sich apodictisch durch die Vernunft a priori darthun. Die Nothwendigkeit, sich so und nicht anders zu verhalten, sehn wir a priori ein; doch sind keine Beyspiele in Sachen der Religion und Moral nöthig. Es giebt also / kein 234
15 Muster in der Religion, weil der Grund, das principium des Verhaltens, in der Vernunft liegen muß, und nicht a posteriori abgeleitet werden kann, und wenn mir auch die Erfahrung kein einziges Beyspiel der Ehrlichkeit, der Rechtschaffenheit und der Tugend giebt, so sagt mir doch die Vernunft ich soll so seyn. Ja, die Beyspiele selbst müßen in
20 der Religion aus allgemeinen principiis beurtheilt werden, ob sie gut sind oder nicht. Die Beyspiele müßen also nach sittlichen Regeln beurtheilt werden, aber nicht die Sittlichkeit und Religion aus den Beyspielen. Das Urbild liegt in dem Verstande.

Wenn uns also heilige Leute als Muster in der Religion vorgestellt
25 werden, so muß ich sie doch nicht, sie mögen gleich noch so heilig seyn, nachahmen, sondern sie nach allgemeinen Regeln der Sittlichkeit beurtheilen. Es giebt zwar Beyspiele der Rechtschaffenheit und der Tugend, ja auch der Heiligkeit, so wie uns das Evangelium ein solches darbeut, allein ich lege / dieses Beyspiel der Heiligkeit nicht zum 235
30 Grunde, sondern beurtheile es nach dem heiligen Gesetz. Stimmt es mit demselben überein, so sehe ich erst ein, daß es ein Beyspiel der Heiligkeit ist. Die Beyspiele dienen uns zur Aufmunterung und zur Nachfolge; als Muster aber müßen sie nicht gebraucht werden. Sehe ich etwas in concreto, so erkenne ichs desto deutlicher. Die Ursache,
35 warum Menschen in Religions-Sachen gern nachahmen mögen, ist: Sie bilden sich ein, wenn sie sich so verhalten, wie die größte Anzahl unter ihnen, so wollen sie Gott dadurch nöthigen, indem er sie doch nicht alle bestrafen kann, denn wenn er allen vergiebt, er doch auch ihnen vergiebt. Ferner so mögen die Menschen doch gerne das

beibehalten, was ihre Vorfahren glaubten; denn alsdenn glauben sie, sie sind, wenn es etwa falsch ist, außer der Schuld, sondern ihre Vorfahren die sie dazu anhielten, und kann der Mensch / nur die Schuld auf andre schieben, so ist er ruhig, man glaubt sich dadurch vor der Verantwortung zu schützen. Doch wird derjenige, der die Religion seiner Eltern und Vorfahren verändert, und eine andre annimmt, für einen Waghals gehalten, der etwas sehr gefährliches unternimmt, weil er alle Schuld alsdenn auf sich nimmt. Wenn wir das Allgemeine der Religion annehmen, was bey jeder Religion statt haben muß, nähmlich durch innere Gesinnungen Gott zu gefallen, und sein heiliges Gesetz auszuüben, und von seiner Gütigkeit eine Ergänzung unsrer Gebrechlichkeiten zu hoffen, so mag ein jeder immer der Religion der Väter folgen, es schadet ihm nichts, wenn er nur nicht glaubt, durch den Cultum seiner Religion eher Gott zu gefallen als durch den Cultum einer andern. Die Observanzen mögen seyn wie sie wollen, wenn sie nur als Mittel, wodurch Gott ergebne Gesinnungen erweckt werden sollen, angesehn werden; werden sie aber für einen unmittelbaren Dienst Gottes gehalten, so ist dieses ein großer Schade einer Religion und denn ist eine Religion so schädlich als die andre.

/ Vom Anstoß.

Ein Beyspiel ist nicht, zur Nachahmung wohl aber zur Nachfolge. Der Grund der Handlung muß nicht aus dem Beyspiel, sondern aus der Regel abgeleitet werden; wenn aber andre gezeigt haben, daß solches möglich sey, so müßen wir ihrem Beyspiel nachfolgen, und uns auch bemühen, solche sittlichen Handlungen auszuüben, und nicht andre uns darin übertreffen zu lassen. Es mögen die Menschen überhaupt gerne Beyspiele haben, und ist kein Beyspiel, so mögen sie sich gern damit entschuldigen, daß jeder so lebe. Sind aber Beyspiele da, auf die man sich berufen kann, so ermuntert solches zur Nachfolge. Ein schlimmes Beyspiel aber ist ein Anstoß und giebt zu 2 Uebeln Gelegenheit: zur Nachahmung als ein Muster, und zur Entschuldigung. So geben Männer im vornehmen oder im geistlichen Stande Gelegenheit durch ihr Beyspiel zur Nachahmung, obgleich man in der Religion gar nicht nachahmen soll, allein es / geschieht doch. Wenn aber ein Beyspiel zur Entschuldigung Anlaß giebt, so ist es auch ein Scandalum. Kein Mensch will gerne allein böse sein, so wie er auch nicht gerne allein eine Pflicht thun will, sondern er beruft sich immer auf andre.

Und je mehr Beyspiele von der Art sind, desto mehr sieht man es gerne, um sich auf mehrere berufen zu können.

Alle Scandala sind entweder data oder accepta. Das erstere ist, was nothwendiger Weise ein nothwendiger Grund von bösen Folgen für 5 die Sittlichkeit andrer ist. Das leztere ist, was nur ein zufälliger Grund ist. Obgleich nicht das mir zugerechnet werden kann, wenn ein andrer von meinen Handlungen einen Mißbrauch macht, welches denn zwar in Ansehung seiner Sittlichkeit üble Folgen haben kann, aber nicht in Ansehung meiner Sittlichkeit; denn ich kann solches anders angesehen 10 haben, so daß es mit meiner Sittlichkeit wohl übereinstimmt, und obgleich ich nicht dafür kann, daß ein andrer von meinen Handlungen einen verkehrten Gebrauch macht, so muß man sich doch zwingen, keine Gelegenheit / zu geben. Allein wenn ich die Gelegenheit zu 239 solchem Scandalo accepto vermeiden muß, dadurch, daß ich in meinen 15 Handlungen affectiren und selbst wider mein Gewißen handeln muß, so brauche ich es nicht zu vermeiden, wenn mir kein andrer Weg übrig bleibt, denn es müßen alle meine Handlungen rechtschaffen und nicht affectirt sein, und bin ich in meinem Gewißen vom Gegentheil der Sache überzeugt, so müßte ich dadurch, daß ich dem andren keinen 20 Anstoß geben wollte, wider mein eigen Gewißen handeln; z. E. bin ich in meinem Gewißen überzeugt, daß das Niederfallen vor Bildern eine Abgötterey sey, und ich bin an einem Orte, wo das geschieht, so würde ich, wenn ich es um andern keinen Anstoß zu geben thäte, wider mein Gewißen handeln, denn dieses muß mir heilig seyn. Es kann mir zwar 25 leid thun, daß sich Jemand daran stoßt, allein meine Schuld ist es nicht.

Zur Religion gehören 2 Stücke: Gott ehren und Gott lieben. Ich kann Jemand auf 2fache Weise ehren, practisch, wenn ich das thue, was sein Wille ist, und schmeichlerisch durch äußere Merkmale der Hoch- 30 achtung. Gott kann ich nicht schmeichlerisch durch Versicherungen der Hochachtung ehren, sondern praktisch durch Handlungen. / Wenn ich also das heilige Gesetz aus erkannter Schuldigkeit und 240 Hochachtung gegen Gott, als den Gesetzgeber, ausübe, und bereitwillig seine Gebothe, die ehrenwerth sind, erfülle, so ehre ich Gott.

35 Gott practisch lieben, heißt: seine Gebothe weil sie liebenswürdig sind, gern thun. Ich liebe Gott, wenn ich sein Gesetz liebe, und es aus Liebe erfülle. Die falsche Deutung der Ehre Gottes hat der Aberglaube hervorgebracht, und die falsche Liebe Gottes die Schwärmerey.

Was heißt Gott loben ? die Größe Gottes sich als einen Bewegungsgrund unsers Willens dem göttlichen Willen gemäß zu leben, lebendig vorstellen. Die Bemühung, die Vollkommenheit Gottes einzusehn, gehört nothwendig zur Religion, die unserm Willen Kraft und Nachdruck geben soll, dem heiligen Willen Gottes gemäß zu leben. Auf der 5 andern Seite aber ist die Frage: Was das Lob Gottes dazu beitrage ? Das Lob Gottes in Worten und Lobgesängen eingekleidet, welches Mittel unserer Begriffe sind, dient nur dazu, um die praktische Ehrfurcht gegen Gott in uns zu vergrößern, also hat es in Ansehung / 241 unserer einen subjectiven nicht objectiven Nutzen, denn durch das 10 Loben geschieht Gott unmittelbahr kein Gefallen. Wir loben Gott nur alsdenn, wenn wir seine Vollkommenheiten und die Verherrlichung derselben als einen Bewegungsgrund gebrauchen, in uns praktische gute Gesinnungen zu erwecken. Wir können bey Gott keine Neigungen von uns gelobt zu werden, statt finden lassen. Unsere Erkenntniß von 15 Gott ist auch der Größe desselben sehr unangemeßen, und diejenige Begriffe, wodurch wir Gott zu loben glauben, sind sehr irrig, also sind die Lobeserhebungen gar nicht den Vollkommenheiten Gottes gleichförmig. Der Nutzen ist also nur subjectiv, und der indirecte dadurch objectiv. Es wäre besser, wenn man dem Menschen angewöhnte, wie 20 er wahre Ehrfurcht gegen Gott in seiner Seele empfinden sollte, als daß man ihn einige Lobeserhebungen in Worten und Formeln ausdrücken läßt, welches er doch nicht empfindet. Wie kann man aber einen Begriff, der solche Ehrfurcht in der Seele zu wege bringt, von Gott 242 erhalten ? Das geschieht nicht durch / Ausdrücke und nachgesagte 25 Formeln von Lobes-Erhebungen der göttlichen Vollkommenheiten, und die die Formeln der Erhebung der Güte und Allmacht Gottes für ein Lob Gottes ansehn, irren sich sehr. Damit wir aber die Größe Gottes in uns empfinden, so müßen wir sie anschauen können, doch wäre es sehr gut, wenn in der Religion die Gemeinde nicht durch allge- 30 meine Begriffe von der Hochpreisung der Allmacht Gottes unterrichtet würde, sondern daß sie die Stärke Gottes zu erkennen angeführt würde, deßen alle Menschen fähig sind, z. E. den unendlichen Weltbau, in welchem viele Weltkörper da sind, die mit vernünftigen Geschöpfen angefüllt sind. Solche Vorstellung und Anschauung der Größe Gottes 35 würket weit mehr in unserer Seele, als alle Lobgesänge. Die Menschen glauben aber, daß solche Lobsprüche Gott unmittelbahr gefallen. Die 243 Observanzen aber sind kein Theil der Religion, sondern nur / Mittel derselben. Die wahre Religion ist die Religion der Gottesfurcht und

des Lebenswandels. Wenn bey einem Menschen in seinen Handlungen nichts zu besehn ist, so hat der Mensch keine Religion, er mag reden was er will.

Die Zeichen der Religion sind 2fach: wesentliche und zweydeutige. 5 Zu den ersten gehört z. E. Gewißenhaftigkeit des Lebenswandels. Zu den letztern aber z. E. die Beobachtung des Cultus. Weil aber der Cultus ein zweydeutiges Zeichen ist, so darf er deswegen doch nicht verworfen werden; er ist ein Zeichen, daß Menschen sich bemühen durch den Cultus Gott ergebene Gesinnungen in sich zu erwecken. 10 In der Beurtheilung beyder aber ist der Cultus ein zweydeutiges Zeichen. Andre aber können das an ihm nicht sehen. Der Mensch kann in sich selbst fühlen, daß er den Cultum beobachtet, um Gott ergebene Gesinnungen in sich dadurch zu erwecken, andren aber kann er es nur im Leben durch Handlungen beweisen.

15 / Von der Schaam in Ansehung der Andacht. 244

Der Frömmigkeit und Gottesfurcht scheint sich kein Mensch zu schämen, es sey denn, wenn man in solcher Gesellschaft ist, die ganz boshaft ist, und allem Trotz bietet, und denn schämt man sich ein Gewißen zu haben, so wie man sich unter Spitzbuben ein ehrlicher 20 Mann zu seyn schämet, unter gesitteten Menschen aber wird keiner sich der wahren Gottesfurcht schämen. Allein der Andacht schämen sich die Menschen. Wir führen dieses nur zur Betrachtung und nicht als zur Religion gehörig an. Je rechtschaffener der Mensch ist, desto eher schämt er sich, wenn er bey einer Andachts Handlung ertappt 25 wird. Ein Heuchler wird sich nicht schämen, sondern er will sich vielmehr sehn lassen. Wenn das Evangelium saget: Wenn du betest, so gehe in dein Kämmerlein, so ist dieses nur, um den Schein eines Heuchlers zu vermeiden, denn der Mensch schämt sich, wenn ein andrer etwas arges von ihm denket, wenn er es nicht begangen hat, 30 z. E. es wird etwas in einer Gesellschaft vermißet und darnach / ge- 245 fraget, und man sieht ihn an, so wird er roth. Die erste Ursache der Schaam also ist, nicht für einen Heuchler gehalten zu werden, die 2te aber: wir erkennen Gott nicht durch Anschauen, sondern durch Glauben. Wir können also von Gott als von einem Gegenstande des Glau- 35 bens also sprechen: Wenn es Gott nach seiner Güte in der Erziehung der Kinder dahin lenken wollte, daß sie etc., so wird man sich solches Wunsches gar nicht schämen, und so können wir auch in Gesellschaft

davon reden; gesezt aber, es würde jemand in der Gesellschaft die Hände aufheben und beten, ob er gleich nichts sagte, so würde es doch sehr frappiren. Woher kommt dieses ? Es wird der Gegenstand des Glaubens zum Gegenstand der Anschauung gemacht. Zwar ist der Glaube eben so stark als die Anschauung; aber Gott ist doch nun ein- 5 mal kein Gegenstand der Anschauung, sondern des Glaubens, und 246 folglich muß ich ihn als einen solchen anreden. Allein, warum / betet man denn ? Wenn ich allein bete, so kann ich eine Anschauung nachahmen und meine Seele zusammenfaßen. In der Kirche aber hat das Gebet etwas pathetisches an sich, indem der Gegenstand des Glaubens 10 zum Gegenstand der Anschauung gemacht wird. Es kann aber auch ein Prediger zu Gott als einem Gegenstande des Glaubens beten, allein das Pathema läßt sich in solcher Gemeine gut erregen, in andrer Gesellschaft aber wäre es sehr phantastisch.

Vom Bekenntniß der Religion und in wie fern etwas ein 15 status confeßionis sey, und die Bedingungen, unter denen derselbe statt finde.

Es läßt sich dieses in Beyspielen am besten einsehn. In fremden Ländern, wo eine abergläubische Religion ist, hat mans nicht nöthig seine Religion zu deklariren. Wenn ich glaube: die Ceremonien und 20 das Hinfallen vor den Heiligen sind eine Hinderniß der Religion, und ereignet sich ein Fall, daß da, wo ich bin, alle vor einem Heilgen hin- 247 fallen, / so schadet es mir nicht, und ich brauch auch meine Religion nicht zu deklariren, denn Gott siehet das gebeugte Hertz und nicht den gebeugten Körper an. Allein, wenn ich durch Lebensgefahr 25 gezwungen werde, die Religion oder die Gebräuche mit zu machen, so wie Niebuhr von den Reisenden erzählt, die nach Mecca die Gebräuche des Mahomeds zu sehn gehn, daß sie entweder ihr Leben verlieren, oder sich beschneiden laßen müßen, welches auch mit einem Franzosen geschehn war, so ist dieses auch kein status confeßionis, ich 30 kann mich immer beschneiden laßen, es schadet nichts, vornehmlich wenn ich dadurch mein Leben retten kann. Allein, wenn Jemand gezwungen wird, seine Gesinnungen zu deklariren, und das, was er für falsch hält, durch Verschwörung und Betheurung anzunehmen, und das zu verwerfen, was er hoch zu schätzen verbunden ist; so ist das ein 35 248 status confeßionis, und denn kann ich sagen: Eure Gebräuche / will ich immerhin annehmen, allein sogleich neue Gesinnungen zu faßen,

das geht nicht an, demnach muß ich in Ansehung der Gesinnungen nichts decIariren. Wenn ich glaube: die Ceremonien und das Hinfallen vor dem Heiligen sind eine Hinderniß der Religion, und es ereignet sich ein Fall, daß da, wo ich bin alle vor ⟨*bricht ab*⟩

Der seine Religion verleugnet ist ein Renegat oder auch Apostat. Man kann ein Apostat seyn ohne ein Renegat zu seyn, das heißt, man kann aus freyen Stücken von einer Religion abtrünnig werden, z. E. wie Spinoza von der jüdischen, aber deswegen hat man noch nicht renegirt. Der göttliche Name kann zur Heucheley und Ruchlosigkeit gemißbraucht werden. Man muß nicht Menschen sogleich für ruchlos halten, z. B. wenn sie fluchen, oft sind es die sanftesten Menschen, es ist dieses nur eine Sache der Gewohnheit bey ihnen. Als z. B. bey einem commandirenden Officier: diese thun / es bloß, um ihren Worten einen Nachdruck zu geben, obgleich sie wohl wißen, daß sie das heilge Donner-Wetter so nicht regieren können, daß es in die Soldaten einschlagen sollte.

Hiemit ist der Theil der natürlichen Religion geendiget, und jezt kommen wir zu der eigentlichen Moralität.

---

250 / Von der Moralität und zwar

1) Von den Pflichten gegen sich selbst.

Nachdem wir nun bisher alles abgehandelt haben was zur natürlichen Religion gehört, so gehn wir jezt zu der eigentlichen Moralität, und zu den natürlichen Pflichten gegen alles, was in der Welt ist. 5
Das erste Object aber sind die Pflichten gegen uns selbst. Diese werden nicht juridisch betrachtet, denn das Recht betrifft nur das Verhältniß gegen andre Menschen. Recht kann nicht gegen mich selbst beobachtet werden, denn was ich gegen mich selbst thue, das thue ich mit meiner Einwilligung, und ich handle nicht wider die 10 öffentliche Gerechtigkeit, wenn ich wider mich selbst handle. Wir werden hier von dem Gebrauch der Freyheit in Ansehung seiner selbst 251 reden. Als eine Einleitung ist zu merken, daß/kein Stück in der Moral mangelhafter abgehandelt worden als dieses von den Pflichten gegen sich selbst. Es hat sich keiner einen rechten Begriff von der 15 Pflicht gegen sich selbst gemacht, man hielt sie für eine Kleinigkeit, und erwog sie nur als ein Supplement in der Moralität zuletzt und glaubte, wenn der Mensch alle Pflichten erfüllt habe, so könne er zulezt auch an sich denken. In diesem Stück also sind alle philosophischen Moralen falsch. Gellert aber verdient hier kaum genannt zu 20 werden, denn er kommt nicht einmal auf den Einfall von den Pflichten gegen sich selbst zu reden. Er redet bloß von Gütigkeit und Wohlverhalten, als dem dichterischen Steckenpferd, zulezt aber, um sich auch nicht ganz zu vergeßen, denkt er an sich, sowie ein Gastwirth, 252 der schon alle Gäste gespeiset, auch/zulezt an sich denkt. Hieher 25 gehört auch Hutcheson, der zwar sonst mit mehrerem philosophischen Geiste gedacht hat. Es rührt alles daher, weil man keinen reinen Begriff hatte, worauf eine Pflicht gegen sich selbst beruhe. Man glaubte: die Pflicht gegen sich selbst bestehe darin, daß man seine eigene Glückseeligkeit befördere, so wie auch Wolf sie definirte; nun 30 kommt es darauf an, wie jeder seine Glückseeligkeit bestimmt, denn würde die Pflicht gegen sich selbst in einer allgemeinen Regel alle seine Neigungen zu befriedigen und seine Glückseeligkeit zu befördern, bestehn. Es würde aber dieses nachher ein großes Hinderniß der

Pflicht gegen andre seyn. Dieses aber ist auf keine Art das principium der Pflichten gegen uns selbst, und sie gehn gar nicht auf Wohlbefinden und auf/unsere zeitliche Glückseeligkeit. 253

Weit gefehlt, daß diese Pflichten die niedrigsten sind, sie haben viel-
5 mehr den ersten Rang, und sind unter allen die wichtigsten, denn ohne noch erst zu erklären, was die Pflicht gegen sich selbst sey ? so kann man sagen: Wenn ein Mensch seine eigne Person entehrt, was kann man von dem noch fordern ? Wer die Pflichten gegen sich selbst übertritt, wirft die Menschheit weg, und ist nicht mehr im Stande Pflichten
10 gegen andre auszuüben. So kann ein Mensch, der die Pflichten gegen andre schlecht ausgeübt hat, der nicht großmüthig, gütig, mitleidig gewesen, der aber die Pflicht gegen sich selbst beobachtet hat, und so gelebt hat, wie es sich geziemet, doch an sich einen gewißen innern Werth haben.

15 Der aber die Pflichten gegen sich selbst übertreten hat, hat / keinen 254 innern Werth. Die Verletzung der Pflichten gegen sich selbst also nimmt dem Menschen seinen ganzen Werth, und die Verletzung der Pflichten gegen andre nimmt demselben nur einen respectiven Werth Folglich sind sie die erstern die Bedingung, unter welcher die andern
20 beobachtet werden können. Wir wollen zuerst die Verlezzung der Pflichten gegen sich selbst in einigen Beispielen zeigen, z. E. ein Säufer thut keinem Menschen Schaden, und ist seine Natur stark, so schadet er sich auch selbst nicht. Er ist aber ein Gegenstand der Verachtung. So ist mir eine kriechende Unterwürfigkeit nicht gleich-
25 gültig, ein solcher entehrt seine Person, denn man muß nicht kriechend seyn, man vergiebt dadurch seine Menschheit. Oder wenn sich jemand um des Gewinstes wegen, wie ein Ball von einem andern zu allem gebrauchen läßt, der verwirft den Werth / des Menschen. Die Lüge 255 ist mehr eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst als gegen andere,
30 und wenn gleich ein Lügner keinem Menschen dadurch schadet, so ist er doch ein Gegenstand der Verachtung, er ist niederträchtig, er übertritt die Pflichten gegen sich selbst. Ja, gehn wir noch weiter, so ist es auch schon der Pflicht gegen sich selbst zuwider, wenn man Wohlthaten annimt; denn wer Wohlthaten annimmt, macht Schulden, die
35 er nicht bezahlen kann, er kann seinem Wohlthäter nie zuvor kommen, weil dieser ihm dieselben zuerst aus freyen Stücken ertheilte; erzeigt er ihm auch gleich wieder Wohlthaten, so thut er es nur in so fern, weil jener ihm darin zuvor gegangen ist, und so bleibt er ihm ewig Dank schuldig; wer wird sich aber verschulden ? Wer schuldig ist,

ist jederzeit unter dem Zwange, er muß dem, dem er verbunden ist, höflich und schmeichelhaft begegnen, thut er es nicht, so läßt der Wohlthäter es ihn bald empfinden, oft muß er demselben durch viele / Umschweife aus dem Wege gehn und sich sehr zwingen. Allein, wer alles gleich bezahlt, kann frey handeln und niemand wird ihn daran hindern. So ist auch der Zaghafte, der über sein Schicksal klagt, seufzt und weint, in unsern Augen ein Gegenstand der Geringschätzung, wir suchen uns von ihm zu entfernen, anstatt daß wir Mitleiden mit ihm haben sollten. Allein der Mensch, der in seinem Unglück einen standhaften Muth zeigt, der zwar den Schmerz darüber empfindet, aber doch nicht kriechend klagt, sondern sich darinnen zu finden weiß, der erregt unser Mitleiden. Ferner, der seine eigne Freiheit wegwirft und sie für Geld verkauft, handelt wider die Menschheit. Das ganze Leben ist nicht so hoch zu schätzen, als daß man sein ganzes Leben hindurch als ein Mensch lebe, das heißt nicht im Wohlleben, sondern so daß man die Menschheit nicht entehrt; er muß als ein Mensch würdig leben, und alles was ihn darum bringet, macht ihn zu allem unfähig, und hebt ihn als einen Menschen auf. Ferner, wer seinen Körper dem Muthwillen anderer um etwas zu gewinnen / Preis giebt, und auch die, die das Geld geben, handeln gleich niederträchtig. So kann sich auch eine Person nicht zur Befriedigung anderer preisgeben, und könnte sie auch gleich dadurch ihre Eltern und Freunde vom Tode erretten, sonst wirft sie ihre Person weg. Noch weniger kann solches vor Geld geschehn. Thut es eine Person, um ihre eigne Neigung zu befriedigen, so ist es doch noch natürlich, obgleich es sehr untugendhaft ist und wider die Moralität läuft; geschieht es aber um Geld oder aus einer andern Absicht, so wirft sie den Werth der Menschheit weg, indem sie sich als ein Werkzeug gebrauchen läßt. So sind auch die Laster wider sich selbst, die man Crimina corporis nennt, die auch daher unehrbahr beschaffen sind. Es wird kein Mensch dadurch verletzt, allein, es ist die Entehrung der Würde der Menschheit in seiner eignen Person. Der Selbstmord ist die höchste Verletzung der Pflichten gegen sich selbst. Worin besteht denn nun die Abscheulichkeit dieser Handlung? Von allen / solchen Pflichten muß man nicht den Grund in dem Verbote Gottes suchen, denn der Selbstmord ist nicht abscheulich, weil ihn Gott verbothen hat, sondern Gott hat ihn vielmehr verbothen, weil er abscheulich ist. Wäre das erste, so wäre der Selbstmord nur im Verboth Gottes abscheulich, und denn wüste ich nicht, warum ihn Gott verbothen hätte, wenn er an sich nicht abscheulich wäre. Der Grund also,

den Selbstmord und andre Verletzungen der Pflichten für abscheulich anzusehn, muß nicht aus dem göttlichen Willen, sondern aus der innern Abscheulichkeit hergeleitet werden. Diese Abscheulichkeit besteht nun darin, daß der Mensch seine Freyheit sich selbst zu destruiren
5 braucht, da er sie nur blos dazu brauchen sollte, daß er als Mensch lebe; er kann über alles was zu seiner Person gehöret disponiren, nicht aber über seine Person selbst, auch nicht die Freiheit wider sich selbst brauchen. Es ist in diesem Fall sehr schwer, die Pflichten gegen sich selbst einzusehn, / denn der Mensch hat zwar einen natürlichen 259
10 Abscheu wider den Selbstmord, allein wenn er anfängt zu klügeln, so kann er glauben, es sey möglich, Hände an sich zu legen, und aus der Welt zu gehn, und sich dadurch allem Unglück zu entziehn. Es hat dieses großen Schein, und nach den Regeln der Freiheit ist es oft das sicherste und das beste Mittel, allein der Selbstmord ist an sich ab-
15 scheulich. Hier ist die Regel der Sittlichkeit, die über alle Regeln der Klugheit und Reflexion gehet, die apodictisch und categorisch die Pflichten gegen sich selbst zu beobachten befiehlt; denn der Mensch bedient sich hier seiner Kräfte und Freiheit wider sich selbst, er macht sich selbst zum Aas. Es kann zwar der Mensch über seinen Zustand
20 disponiren, allein nicht über seine Person, denn er selbst ist ein Zweck und kein Mittel. Es ist ganz widersinnig, daß ein vernünftiges Wesen, welches ein Zweck ist, warum alle / Mittel sind, sich als ein Mittel 260 gebrauche. Es kann zwar eine Person zum Mittel bey andern dienen, z. E. durch seine Arbeit, aber so, daß er als Person und Zweck nicht
25 aufhört. Wer etwas thut, wodurch er kein Zweck seyn kann, braucht sich als ein Mittel, und macht seine Person zur Sache. Ueber seine Person als Mittel zu disponiren, steht ihm nicht frey, wovon in der Folge ein mehreres vorkommen wird. Die Pflichten gegen uns selbst beruhen nicht auf der Beziehung der Handlungen zu den Zwecken der
30 Glückseeligkeit, denn sonst würden sie auf den Neigungen beruhen und eine Klugheits-Regel seyn. Solche Regeln aber sind nicht moralisch. die nur die Nothwendigkeit der Mittel in Befriedigung der Neygungen zeigen, und denn könnten sie auch nicht verpflichten. Die Pflichten gegen sich selbst aber sind unabhängig von allen Vortheilen.
35 und gehn nur auf die Würde der / Menschheit. Sie beruhen darauf, daß 261 wir in Ansehung unserer Person keine ungebundne Freiheit haben, daß die Menschheit in unserer eignen Person hochgeschätzt werden müße, weil ohne dieses der Mensch ein Gegenstand der Verachtung ist, welches ein absoluter Tadel ist, weil er nicht nur in Ansehung anderer.

sondern auch an sich selbst nichts werth ist. Die Pflichten gegen sich selbst sind die oberste Bedingung und das principium aller Sittlichkeit, denn der Werth der Person macht den moralischen Werth aus; der Werth der Geschicklichkeit beziehet sich nur auf seinen Zustand. Socrates war in einem elenden Zustande, der gar keinen Werth hatte, 5 seine Person aber war in diesem Zustande von dem größten Werth. Wenn auch alle Annehmlichkeiten des Lebens aufgeopfert werden, so ersetzt die Erhaltung der Würde der Menschheit den Verlust aller dieser Annehmlichkeiten, und erhält den Beyfall, und wenn alles 262 verlohren / gehet, so hat man doch einen innern Werth. Unter dieser 10 Würde der Menschheit können wir nur die andern Pflichten ausüben. Das ist die Basis aller übrigen Pflichten. Wer keinen innern Werth hat, der hat seine Person weggeworfen und kann keine andre Pflicht mehr ausüben. Worauf beruhet denn das principium aller Pflichten gegen sich selbst? Die Freyheit ist einestheils das Vermögen, welches allen 15 übrigen unendliche Brauchbarkeit giebt. Sie ist der höchste Grad des Lebens. Sie ist die Eigenschaft, die eine nothwendige Bedingung ist, die allen Vollkommenheiten zum Grunde liegt. Alle Thiere haben Vermögen, ihre Kräfte nach Willkühr zu gebrauchen. Diese Willkühr aber ist nicht frey, sondern durch Reitze und stimulos neceßitirt. In 20 ihren Handlungen ist bruta neceßitas. Hätten alle Geschöpfe solche an 263 sinnliche Triebe gebundene Willkühr, so hätte die Welt / keinen Werth. Der innere Werth aber der Welt, das summum bonum, ist die Freyheit nach Willkühr, die nicht neceßitirt wird zu handeln. Die Freyheit ist also der innere Werth der Welt. Von der andern Seite aber, 25 in sofern sie nicht unter gewiße Regeln des bedingten Gebrauchs restringirt ist, so ist sie das schrecklichste, was nur seyn kann. Alle thierische Handlungen sind regelmäßig, denn sie geschehn nach Regeln, die subjective neceßitirt sind. In der ganzen nicht freyen Natur finden wir ein inneres subjectives neceßitirendes principium, wornach 30 alle Handlungen in der ganzen nicht freyen Natur regelmäßig geschehn. Nehme ich aber nun die Freyheit bey Menschen, so ist da kein subjectiv neceßitirendes principium der Regelmäßigkeit der Hand- 264 lungen; wäre dieses, / so wäre es keine Freyheit, und was würde nun daraus folgen? Wenn die Freyheit nicht durch objective Regeln 35 restringirt wird, so kommt die große wilde Unordnung heraus. Denn ist es ungewiß, ob nicht der Mensch seine Kräfte brauchen wird, sich und andre und die ganze Natur zu destruiren. Bey der Freyheit kann ich alle Regellosigkeit denken, wenn sie nicht objectiv neceßitirt wird.

Diese objectiv neceßitirende Gründe müßen im Verstande liegen, die die Freyheit restringiren. Es ist also der gute Gebrauch der Freyheit die oberste Regel. Welches ist denn die Bedingung, unter der die Freyheit restringirt wird ? Dieses ist das allgemeine Gesetz: Verfahre so, daß in
5 allen deinen Handlungen Regelmäßigkeit herrsche. Was wird denn das seyn, was in Ansehung meiner selbst die Freiheit restringiren soll ? Dieses ist: den Neigungen nicht zu folgen. Die ursprüngliche Regel, / 265 nach der ich die Freyheit restringiren soll, ist die Uebereinstimmung des freyen Verhaltens mit den wesentlichen Zwecken der Menschheit.
10 Ich werde also nicht den Neigungen folgen, sondern sie unter eine Regel bringen. Wer seine Person den Neigungen unterwirft, der handelt wider den wesentlichen Zweck der Menschheit, denn als ein freyhandelndes Wesen muß er nicht den Neigungen unterworfen seyn, sondern er soll sie durch Freyheit bestimmen; denn wenn er frey ist, so muß
15 er eine Regel haben; diese Regel ist aber der wesentliche Zweck der Menschheit. Bey den Thieren sind schon die Neigungen durch subjective neceßitirende Gründe bestimmt. Es kann daher unter ihnen keine Regellosigkeit statt finden. Folgt nun der Mensch frey / seinen 266 Neigungen, so ist er noch unter den Thieren, denn es entsteht bey ihm
20 alsdenn eine Regellosigkeit, die bey den Thieren nicht ist. Es widerstreitet aber alsdenn der Mensch den wesentlichen Zwecken der Menschheit in seiner Person, und handelt wider sich selbst. Alle Uebel in der Welt kommen aus der Freyheit. Die Thiere handeln nach Regeln, weil sie nicht frey sind. Freie Wesen können aber nur in so ferne regel-
25 mäßig handeln, wenn sie ihre Freyheit durch Regeln restringiren. Wir wollen die Handlungen des Menschen, die sich auf ihn selbst beziehn, erwegen, und da die Freyheit betrachten. Sie entspringen aus Antrieben und aus Neigungen oder aus Maximen und Principien. Es ist also nöthig, daß sich der Mensch auf Maximen setze und durch Regeln seine
30 freye Handlungen die sich auf ihn selbst beziehn, restringire, und das sind Regeln und Pflichten, die auf ihn selbst gerichtet sind. Denn betrachten wir den Menschen / in Ansehung seiner Neigungen und 267 Instincte, so ist er darin ungebunden, und wird durch beyde nicht neceßitirt. In der ganzen Natur ist nichts, das dem Menschen in Be-
35 friedigung seiner Neigungen schädlich wäre. Alles schädliche ist durch seine Erfindung und den Gebrauch seiner Freyheit, z. E. alle starke Getränke, und die vielerley Speisen für seinen Geschmack. Wenn er nun seiner Neigung die er sich selbst ersonnen hat, ohne Regel folgt, so wird er der abscheulichste Gegenstand, indem er durch seine Frey-

heit um seine Neigungen zu befriedigen die ganze Natur umformen kann. Das kann man ihm wohl zugestehn, daß er vieles zur Befriedigung seiner Neigung erfinde; er muß aber eine Regel haben sich deßen zu bedienen. Hat er keine, so ist die Freyheit sein größtes Unglück. Sie muß also restringirt werden, aber nicht durch andre Eigenschaften und Vermögen, sondern durch sich selbst. Ihre oberste Regel ist: In allen Handlungen / in Ansehung seiner selbst so zu verfahren, daß aller Gebrauch der Kräfte mit dem größten Gebrauch derselben möglich ist, z. E. habe ich heute zu viel getrunken, so bin ich ohnmächtig, mich meiner Freyheit, meiner Kräfte zu bedienen, oder bringe ich mich selbst um, so nehme ich mir gleichfalls das Vermögen des Gebrauchs derselben. Es streitet dieses also mit dem größten Gebrauch der Freyheit, daß sie als das höchste principium des Lebens sich selbst und allen ihren Gebrauch aufhebe. Unter gewißen Bedingungen kann nur die Freyheit mit sich selbst übereinstimmen, sonst collidirt sie mit sich selbst. Gesetzt, in der Natur wäre keine Ordnung, so hörte alles auf, und so ist es auch mit der zügellosen Freyheit. Die Uebel stecken zwar in der Natur, allein das wahre Böse, das Laster, in der Freyheit. Einen Unglücklichen bedauren wir, einen Lasterhaften aber hassen wir, und / frohlocken über seine Strafen. Die Bedingungen unter denen nur allein der größte Gebrauch der Freyheit möglich ist und unter welchen sie mit sich selbst übereinstimmen kann, sind die wesentlichen Zwecke der Menschheit. Mit diesen muß die Freyheit übereinstimmen. Das principium aller Pflichten ist also die Uebereinstimmung des Gebrauchs der Freyheit mit den wesentlichen Zwecken der Menschheit. Wir wollen dieses in Beyspielen zeigen, z. B. der Mensch ist nicht befugt, für Geld seine Gliedmaßen zu verkaufen, und wenn er auch für einen Finger 10000 Thaler bekäme, denn sonst könnte man dem Menschen alle Gliedmaßen abkaufen. Ueber Sachen, die keine Freyheit haben, kann man disponiren, aber nicht über ein Wesen, welches selbst freye Willkühr hat. Thut nun der Mensch solches, so macht er sich zu einer Sache, und dann kann ein jeder / mit ihm nach Belieben handeln, weil er seine Person weggeworfen hat, z. E. mit der Geschlechter-Neigung, wo sich ein Mensch zum Objekt des Genußes, also zur Sache macht. Daher darinne auch eine Abwürdigung der Menschheit ist, und man sich auch dessen schämt. Es ist also die Freyheit der Grund des entsetzlichsten Lasters, indem sie sich vieles erkünsteln kann, um ihre Neigung zu befriedigen, z. E. ein crimen carnis contra naturam, so wie sie auch ein Grund der Tugend ist, die die Menschheit ehrt. Einige

Verbrechen und Laster die aus der Freyheit entspringen, bringen Grausen hervor, als der Selbstmord, andere Ekel, ja auch so gar schon dann, wenn man sie bloß nennt. Wir schämen uns ihrer, indem wir uns dadurch unter die Thiere setzen. Diese sind noch ärger als der 5 Selbstmord, denn den kann man doch noch ohne Grausen nicht nennen, jene aber nicht ohne Ekel. Der Selbstmord ist das abscheulichste Laster/des Grausens und des Haßens, aber der Zustand des 271 Ekels und der Verachtung ist noch abscheulicher.

Das principium der Pflichten gegen sich selbst bestehet nicht in der 10 Selbstgunst, sondern in der Selbstschätzung, das heißt unsre Handlungen müßen mit der Würde der Menschheit übereinstimmen. Man könnte auch hier sagen, so wie es beim Recht heißt: neminem laede, also noli naturam humanam in te ipso laedere.

Zwey Gründe unserer Handlungen haben wir in uns, die Neigungen 15 welche thierisch sind, und die Menschheit der die Neigungen unterworfen seyn müßen. Die Pflichten gegen uns selbst sind negativ, und restringiren unsre Freyheit in Ansehung der Neigungen, die auf unser Wohlbefinden gerichtet sind. So wie die Lehre des Rechts unsre Freyheit in Ansehung des Betragens gegen andere Menschen restrin- 20 giret, so restringiren die Pflichten gegen uns selbst / unsre Freyheit in 272 Ansehung unserer selbsten. Allen Pflichten gegen uns selbst liegt eine gewiße Ehrliebe zum Grunde, die darin besteht, daß sich der Mensch selbst schäzt, und in seinen eigenen Augen nicht unwürdig ist, daß seine Handlungen mit der Menschheit übereinstimmen. Der inneren 25 Ehre in seinen Augen würdig zu sein, die Schätzung des Beyfalls, ist das wesentliche Stück der Pflichten gegen sich selbst.

Um die Pflichten gegen sich selbst beßer einzusehn, so stelle man sich die üblen Folgen der Uebertretung derselben vor, so wird man finden, wie nachtheilig es dem Menschen ist. Es sind zwar die Folgen 30 nicht das principium der Pflichten, sondern die innere Schändlichkeit, die Folgen aber dienen daher zur beßern Einsicht des principii. Weil wir Freyheit und Vermögen haben, unsre Neigungen durch allerhand Erfindungen zu befriedigen, so würden ohne Restriction die / Menschen 273 sich selbst zu Grunde richten. Man könnte dieses zwar für eine Regel 35 der Klugheit halten, allein unsere Klugheit kann erst aus den Folgen geschöpft werden. Es muß dahero ein principium sein, daß die Menschen ihre Freyheit restringiren, damit er sich selbst nicht widerstreite, und dieses principium ist moralisch.

Jezt wollen wir zu den besondern Pflichten gegen uns selbst gehn, und zwar in Ansehung unsres Zustandes, in so fern wir uns als denkende Wesen betrachten.

Der Mensch hat eine allgemeine Pflicht gegen sich selbst, sich so zu disponiren, daß er zur Beobachtung aller moralischen Pflichten 5 fähig sey, daß er also moralische Reinigkeit und Grundsätze in sich fest setze, und nach denselben zu handeln trachte. Dieses ist also die erste Pflicht gegen sich selbst. Dahin gehört nun die Selbstprüfung, 274 und die / Selbsterforschung, ob die Gesinnungen auch moralische Reinigkeit haben. Es müßen die Quellen der Gesinnungen untersucht 10 werden, ob es Ehre oder Wahn sey, oder Aberglauben oder reine Moralität. Die Vernachläßigung dieses ist ein großer Schade der Moralität. Würde mancher untersuchen, was seiner Religion und Handlungen zum Grunde liege, so würden die mehresten finden, daß viel mehr Ehre, Mitleiden, Klugheit und Gewohnheit als Moralität 15 darin sey. Diese Erforschung seiner selbst muß beständig seyn. Sie ist zwar eine besondre Handlung, die nicht immer fortwähren kann, allein wir sollten beständig Acht auf uns haben. Es gehört in Ansehung unserer Handlungen eine gewiße Achtsamkeit dazu, und das ist die 275 vigilantia moralis. / Diese Wachsamkeit soll auf die Reinigkeit unserer 20 Gesinnungen und auf die Pünktlichkeit unserer Handlungen gerichtet seyn.

Moralische Träume können entweder das moralische Gesetz selbst, oder unsre moralischen Handlungen betreffen. Die erste Erträumung ist eine Einbildung vom moralischen Gesetz, daß dasselbe in Ansehung 25 unserer nachsichtlich sey. Die andre aber ist eine Einbildung von unsren moralischen Vollkommenheiten, daß dieselbe mit dem moralischen Gesetze congruiren. Die erstere ist schädlicher als die zweyte, denn bildet man sich ein, daß seine Vollkommenheiten dem moralischen Gesetz gemäß seyn, so ist es doch leicht, davon überführt zu 30 werden, wenn man nämlich die Reinigkeit des moralischen Gesetzes zeigte. Concipirt man sich aber ein nachsichtliches moralisches Ge-276 setz, so hat man / ein falsches Gesetz, nach welchem man sich auch solche Maximen und principien macht, da alsdenn auch die Handlungen keine sittliche Bonitaet haben können. 35

Von der geziemenden Selbstschätzung.

Zu dieser Selbstschätzung gehört auf einer Seite die Demuth, auf der andren aber der wahre edle Stoltz. Die entgegengesetzte Seite

hievon ist die Niederträchtigkeit. Wir haben Ursache von unsrer Person eine kleine Meinung zu hegen, in Ansehung unsrer Menschheit aber sollten wir eine große Meinung haben. Denn vergleichen wir uns mit dem heiligen moralischen Gesetz, so finden wir, wie weit wir mit demselben zu congruiren abstehn. Diese kleine Meinung für unsre Person entspringt also aus der Vergleichung mit dem moralischen Gesetz, und da haben wir Ursache genug, uns zu demüthigen. In der Vergleichung mit andern aber haben wir keine Ursache eine geringe Meinung von uns zu hegen, denn ich kann mich eben so Werth halten, als ein anderer. Diese Selbstschätzung nun in Vergleichung mit andern ist der edle Stoltz. Die geringe Meinung von seiner / Person, in Ansehung andrer, ist keine Demuth, sondern sie verräth eine kleine Seele, und eine kriechende Gemüthsart. Solche eingebildete Tugend, die nur ein Analogon der wahren Tugend ist, ist eine Mönchstugend, und diese ist ganz unnatürlich; denn der Mensch; der sich gegen andre so demüthigt, ist eben dadurch stoltz. Unsere Selbstschätzung ist billig, denn wir thun dadurch dem andern keinen Schaden, wenn wir uns mit ihm gleich werth schätzen. Wenn wir aber ein Urtheil von uns fällen wollen, so müßen wir uns mit dem reinen moralischen Gesetz vergleichen, und da finden wir Ursache zur Demuth. Mit andern rechtschaffenen Männern müßen wir uns nicht vergleichen, denn sie sind nur Copien des moralischen Gesetzes. Das Evangelium lehrt uns nicht die Demuth, sondern es macht uns demüthig. Wir können Selbstschätzung der Selbstliebe haben, welches eine Selbstgewogenheit und Selbstgunst wäre. Diese pragmatische Selbstschätzung nach Regeln der Klugheit ist billig und möglich, insofern sie die Sicherheit zu beobachten sucht. Keiner kann verlangen, / daß ich mich erniedrige und geringer als andre halten soll; jeder aber hat recht zu fodern, daß sich der andre nicht erhebe. Allein, die moralische Selbstschätzung, die auf der Würde der Menschheit beruhet, muß sich nie auf die Vergleichung mit andern, sondern auf die Vergleichung mit dem moralischen Gesetz selbst gründen. Die Menschen sind sehr geneigt, andre zum Maaßstabe ihres moralischen Werths zu nehmen, und glauben sie denn einigen zuvorzukommen, so glaubt man, es wäre der moralische Eigendünkel; allein dieser ist vielmehr, wenn man in Vergleichung mit dem moralischen Gesetz vollkommen zu seyn glaubt. Ich kann immer glauben: Ich bin besser als andere, obgleich ich, wenn ich z. E. beßer als die schlechtesten bin, dennoch gar nicht viel besser bin; es ist also dies eigentlich kein moralischer Eigendünkel. Wenn nun die mora-

lische Demuth die Einschränkung des Eigendünkels in Ansehung des
279 moralischen Gesetzes ist, so gehet sie niemals / auf die Vergleichung
mit andern, sondern mit dem moralischen Gesetz. Die Demuth ist also
die Einschränkung der großen Meinung von unserm moralischen
Werth, durch die Vergleichung unsrer Handlungen mit dem mora- 5
lischen Gesetz. Die Vergleichung der Handlungen mit dem moralischen
Gesetz macht demüthig. Der Mensch hat Ursache eine kleine Meinung
von sich zu haben, weil seine Handlungen so wohl dem moralischen
Gesetz entgegen gesetzt sind, als auch der Reinigkeit mangeln. Aus
Gebrechlichkeit übertritt der Mensch das Gesetz, und handelt ihm 10
zuwider, und aus Schwäche kommen seine guten Handlungen der
Reinigkeit des Gesetzes nicht bey. Wer sich das moralische Gesetz
nachsichtlich vorstellt, der kann von sich eine große Meinung haben
und Eigendünkel besitzen, weil der Maaßstab womit er seine Hand-
lungen mißt, unrichtig war. Alle Begriffe der Alten von der Demuth 15
und allen moralischen Tugenden waren nicht rein, und congruirten
280 nicht mit dem moralischen Gesetz. Das Evangelium ist / das erste,
was uns die Moralität rein vortrug, und nichts, wie es die Geschichte
beweist, kam demselben bey. Es kann aber diese Demuth nachtheilige
Folgen haben, wenn sie übel verstanden wird. Es bringt nämlich eine 20
Muthlosigkeit und keinen Muth zu wege, daß der Mensch glaubt: Aus
Unvollständigkeit der Handlungen nie mit dem moralischen Gesetz zu
congruiren, woraus hernach die Unthätigkeit entspringt, indem der
Mensch gar nichts zu thun wagt. Eigendünkel und Muthlosigkeit
sind die 2 Klippen, auf die der Mensch geräth, wenn er sich auf der 25
einen oder der andern Seite vom moralischen Gesetz entfernt. Auf der
einen Seite muß der Mensch nicht verzagen, sondern glauben, er habe
Kräfte das moralische Gesetz zu befolgen, wenn er gleich nicht dem-
selben conform wird. Auf der andern Seite aber kann er in den Eigen-
dünkel verfallen, und gar zu viel auf seine Kräfte bauen. Allein, es 30
281 kann / dieser Eigendünkel durch die Reinigkeit des Gesetzes verhütet
werden; denn wenn das Gesetz in seiner völligen Reinigkeit vorge-
tragen wird, so wird keiner ein solcher Thor seyn zu glauben, er könne
das Gesetz durch seine Kräfte völlig rein erfüllen. Daher ist auf dieser
Seite nicht so viele Gefahr zu befürchten, als wenn der Mensch nie 35
etwas aus Glauben wagt. Das letzere ist die Regel der Faulen, die
selbst gar nichts thun wollen, sondern alles Gott überlassen. Um dieser
Muthlosigkeit abzuhelfen, merke man, daß wir hoffen können, es
werde unserer Schwäche und Gebrechlichkeit durch göttliche Hülfe

eine Ergänzung wiederfahren, wenn wir nur so viel gethan, als nach Bewußtseyn unsres Vermögens uns zu thun möglich ward, allein nur bloß unter dieser Bedingung können wir hoffen, denn nur erst dadurch sind wir der göttlichen Beyhülfe würdig. Es ist nicht gut, daß 5 einige Autores die gute Gesinnungen dem Menschen zu benehmen suchten und dadurch den Menschen von seiner Schwäche zu überzeugen glaubten, wodurch er zur Demuth und Erflehung göttlicher Beyhülfe angetrieben werden sollte. / Es ist zwar dem Menschen 282 anständig und gut, seine Schwäche einzusehn aber nicht ihn um 10 seine gute Gesinnungen zu bringen. Denn, soll ihm Gott Beyhülfe geben, so muß er doch wenigstens derselben würdig seyn. Die Verringerung des Werths der menschlichen Tugenden muß nothwendig den Schaden zu wege bringen, daß der Mensch hernach beydes, so wohl den Wohlthäter als niederträchtigen Menschen, für einerley 15 hält, denn dann ist bey dem Wohlthätigen auch keine gute Gesinnung. Jeder Mensch wird daher bey sich empfinden, daß er wenigstens doch einmal eine gute Handlung aus guten Gesinnungen ausgeübt habe, und daß er noch mehr dergleichen zu thun fähig sey; obgleich sie noch immer sehr unrein sind, und nie dem moralischen Gesetz völlig gleich 20 sein werden, so nähern sie sich doch demselben immer mehr und mehr.

Vom Gewißen.

Das Gewißen ist ein Instinkt, sich selbst nach moralischen Gesetzen zu richten. Es ist kein bloßes Vermögen, sondern Instinkt, nicht über sich zu urtheilen, sondern zu richten. / Wir haben ein Vermögen uns 283 25 selbst nach moralischen Gesetzen zu beurtheilen. Von diesem Vermögen aber können wir nach Belieben einen Gebrauch machen. Das Gewißen hat aber eine treibende Gewalt, uns vor den Richterstuhl wider unsern Willen, wegen der Rechtmäßigkeit unsrer Handlungen zu fordern. Es ist also ein Instinkt und nicht bloß ein Ver- 30 mögen der Beurtheilung. Allein, es ist ein Instinkt zu richten und nicht zu urtheilen. Der Unterschied des Richters von dem welcher urtheilt, besteht darinn: daß der Richter valide urtheilen kann, und das Urtheil nach dem Gesetz wirklich in Ausübung bringen kann; sein Urtheil ist rechtskräftig und eine Sentenz. Ein Richter muß nicht 35 nur urtheilen, sondern auch entweder verurtheilen oder loslassen. Wäre das Gewißen ein Trieb zum urtheilen, so wäre es ein Erkenntniß-Vermögen, so wie andre Vermögen, z. B. der Trieb sich mit andren zu

284 vergleichen, sich zu schmeicheln; diese sind / nicht Triebe zu richten. Ein jeder hat einen Trieb sich über seine guten Handlungen nach Regeln der Klugheit Lob zu ertheilen. Hingegen macht er sich auch Vorwürfe, daß er unklug gehandelt habe. Jeder hat also einen Trieb sich selbst zu schmeicheln oder zu tadeln nach Regeln der Klugheit. Dieses aber ist noch kein Gewißen, sondern nur ein Analogon des Gewißens, nach welchem sich der Mensch Lob und Tadel ertheilt. Dieses Analogon pflegen die Menschen oft mit dem Gewißen zu verwechseln. Ein Verbrecher der auf den Tod sitzet, ärgert sich, macht sich die härtesten Vorwürfe, und beunruhiget sich sehr, am meisten aber darüber, daß er so unklug in seinen Handlungen gewesen, daß er dabey ertappt worden. Diese Vorwürfe nun die er sich macht, verwechselt er mit den Vorwürfen des Gewißens wider die Moralität, wäre er aber nur hier ohne Schaden durchgekommen, so hätte er sich keine Vorwürfe gemacht, welches aber doch, wenn er ein Gewißen hätte, 285 auch alsdenn geschehn wäre. / Es muß also das Urtheil nach Regeln der Klugheit von dem Urtheil des Gewißens wohl unterschieden werden.

Viele Menschen haben nur ein Analogon des Gewißens, welches sie für das Gewißen selbst halten, und die Reue, die sich oft auf dem Krankenbette einfindet, ist nicht die Reue über ihr Verhalten in Ansehung der Moralität, sondern daß sie so unklug gehandelt haben, daß sie, da sie jezt vor dem Richter erscheinen sollen, nicht bestehn werden. Wer seine begangene Laster verabscheuet, deren Folgen jederzeit Strafen sind, welche Strafen daher die Sträflichkeit zu erkennen geben, der weiß nicht, ob er seine Laster wegen der Strafen, oder der der Straffälligkeit wegen verabscheut. Wer kein moralisch Gefühl, das heißt, keinen unmittelbahren Abscheu wider das moralische Böse und keinen Gefallen an dem moralisch guten hat, der hat kein Gewißen. Wer wegen einer bösen Handlung verklaget zu werden 286 befürchten muß, / der macht sich keine Vorwürfe wegen der Abscheulichkeit der Handlung, sondern wegen den übeln Folgen, die er sich dadurch zu gezogen hat; und ein solcher hat kein Gewißen, sondern nur ein Analogon desselben. Wer aber die Abscheulichkeit der Handlungen selbst fühlt, die Folgen mögen auch seyn wie sie wollen, der hat ein Gewißen. Diese beyde Stücke sind keines weges zu verwechseln. Die Vorwürfe wegen der Folgen der Unklugheit müßen nicht für Vorwürfe wegen übertretener Moralität angesehn werden. Hierauf muß im Leben, z. E. von einem Lehrer, sehr gesehn

werden, ob der Mensch aus wahrem Gefühl der Abscheulichkeit die Handlung bereuet, oder ob er sich nur solche Vorwürfe macht, weil er jezt vor einem Richter erscheinen soll, wo er seiner Handlungen wegen nicht bestehn wird. Wenn sich die Reue erst auf dem Todtbette
5 findet, so ist da wohl keine Moralität, denn der nahe Todt ist da nur die / Ursache. Wäre dieser nicht zu befürchten, so würde man schwer- 287
lich seine Handlungen bereuen. Man gleicht alsdenn einem unglücklichen Spieler. Dieser wütet gegen sich selbst und ärgert sich, daß er so unklug gehandelt habe, und schlägt sich selbst vor den Kopf. So ver-
10 abscheuet man auch hier nicht das Laster, sondern die daher entspringenden Folgen. Man muß sich hüten solchem Menschen kraft dieses Analogon des Gewißens Trost zuzusprechen. Die Klugheit macht uns Vorwürfe, aber das Gewißen klagt uns an. Hat man einmal wider die Klugheit gehandelt, quält man sich nicht lange mit Vor-
15 würfen der Klugheit, sondern man hält nur so lange sich dabey auf, als es zur Belehrung nöthig ist, so ist dies selbst eine Regel der Klugheit und gereicht zur Ehre, indem es eine starke Seele verräth. Die Anklage des Gewißens aber läßt sich nicht abweisen, und es muß auch nicht geschehen. Es beruhet hier nicht auf dem Willen. Man kann /
20 auch in der Abweisung der Anklage und der Buße des Gewißens keine 288
Stärke der Seele suchen, sondern es ist vielmehr Ruchlosigkeit und theologische Verstockung. Wer die Anklage seines Gewißens nach Belieben abweisen kann, der ist ein Rebelle, so wie der einer ist, welcher die Anklage seines Richters abweisen kann, über den der
25 Richter keine Gewalt hat. Das Gewißen ist ein Instinkt nach moralischen Gesetzen rechtskräftig zu urtheilen, es fällt einen richterlichen Ausspruch, und so wie ein Richter nur strafen und lossprechen, nicht aber belohnen kann, so spricht auch das Gewissen entweder los, oder erklärt der Strafe schuldig. Das Urtheil des Gewißens ist recht-
30 mäßig, wenn es empfunden und ausgeübt wird. Hieraus entstehn 2 Folgen. Die moralische Reue ist die erste Würkung des rechtskräftigen richterlichen Ausspruchs. Die 2te Würkung, ohne welche die Sententz keine Wirkung hätte, ist: daß die Handlung dem richterlichen Ausspruch gemäß
35 geschehe. Das Gewißen ist müßig, wenn es keine Bestrebung / 289
hervorbringt, das auszuüben, was zur Satisfaction des moralischen Gesetzes erfordert wird, und wenn man auch noch so viel Reue bezeigt, so hilft sie nichts, wenn man das nicht leistet, was man nach dem moralischen Gesetz schuldig ist. Denn selbst in foro humano ist ja die

Schuld nicht durch die Reue, sondern durch die Zahlung befriedigt. Es müßen daher Prediger vor dem Krankenbette darauf dringen, daß die Leute zwar die Uebertretung der Pflichten gegen sich selbst bereuen, weil sie nicht mehr zu ersetzen sind, aber daß sie, wenn sie einem andern 5 Unrecht gethan haben, es würklich zu ersetzen suchen; denn alles Winseln und Heulen hilft nichts, so wenig in foro divino als humano. Noch nie aber hat man doch ein Beyspiel einer solchen thätigen Reue auf dem Todtenbette, und dieses ist auch zugleich ein Beweiß der Vernachläßigung eines hier wesentlichen 10 Stückes.

Wir können den innerlichen Gerichtshof des Gewissens füglich mit dem äußerlichen Gerichtshof vergleichen. Wir finden in uns also einen Ankläger, welcher aber nicht seyn könnte, wenn nicht ein Gesetz 290 wäre, welches aber nicht / zum bürgerlichen positiven Gesetz gehört, 15 sondern in der Vernunft liegt, und welches wir gar nicht corrumpiren noch seine Richtigkeit und Unrichtigkeit läugnen können. Dieses moralische Gesetz nun liegt als ein heiliges und unanzutastendes Gesetz dem Menschen zum Grunde. Ferner so ist auch zu gleich ein Advocat in dem Menschen, nämlich die Eigenliebe, die entschuldiget 20 ihn und wendet vieles wider die Anklage ein, da denn wieder der Ankläger die Einwürfe zu benehmen sucht. Zulezt finden wir in uns einen Richter, der uns entweder losspricht, oder verurtheilt. Dieser ist nun gar nicht zu verblenden, ehe ist es möglich, daß der Mensch keine Gewißensuntersuchung anstellt; thut er es aber, so urtheilt der 25 Richter unpartheiisch, und sein Ausspruch fällt ordentlich der Seite der Wahrheit zu, es seyn denn, daß er falsche principia der Moralität habe. Die Menschen geben freylich zwar dem Vertheidiger mehr Gehör, auf dem Sterbebette aber mehr dem Ankläger. Es gehört zu einem guten Gewißen 1) die Reinigkeit des Gesetzes, denn muß der 30 Ankläger bey allen unsern Handlungen wach seyn; in der Beurthei- 291 lung der / Handlungen müßen wir Richtigkeit haben und endlich Moralität und Stärke des Gewißens in Ansehung der Befolgung des Urtheils nach dem Gesetz. Das Gewißen soll principia der Thätigkeit haben, und nicht bloß speculativ seyn, folglich muß es ein Ansehn und 35 Stärke haben sein Urtheil auszuführen. Welcher Richter wird sich wohl begnügen lassen, nur Verweise zu geben, und seinen richterlichen Ausspruch hören zu lassen ? Es muß dem richterlichen Ausspruch ein Genüge geleistet werden. Der Unterschied des richtigen und irrenden

Gewißens beruhet darauf: der Irrthum des Gewißens muß 2fach seyn, error facti et legis. Der einem irrenden Gewißen gemäß handelt, der handelt seinem Gewißen gemäß, thut er es aber, so ist seine Handlung zwar fehlerhaft, sie kann ihm aber nicht zum Verbrechen angerechnet 5 werden. Es giebt errores adstabiles et culpabiles. In Ansehung seiner natürlichen Verbindlichkeit / kann keiner im Irrthum sein; denn die 292 natürlichen moralischen Gesetze können keinem unbekannt seyn, indem sie in eines jeden Vernunft liegen; folglich ist da keiner in solchem Irrthum unschuldig, allein in Ansehung eines positiven 10 Gesetzes sind errores inculpabiles, da kann man kraft einer conscientiae erroneae als unschuldig handeln. In Ansehung des natürlichen Gesetzes aber giebt es nicht errores inculpabiles. Wenn nun aber ein positiv Gesetz dem natürlichen entgegen zu handeln fordert, z. E. wie nach einigen Religionen gegen Leute von andrer Religion zu wüthen 15 und zu toben; welchem Gesetz soll man gemäß handeln? Gesetzt, es wäre jemand darin unterrichtet, daß man, z. E. wie bey den Jesuiten eine gute Handlung durch Schelmerey ausüben könnte, so handelt ein solcher nicht seinem Gewißen gemäß; denn das natürliche Gesetz ist ihm bekannt, daß er keine / Ungerechtigkeiten aus keiner Absicht 293 20 ausüben soll, da hier nun der Ausspruch des natürlichen Gewißens, dem des informirten Gewißens entgegen ist, so muß er dem ersten Gehör geben. Das positive Gesetz kann nichts enthalten, das dem natürlichen zuwider sey; denn das natürliche ist die Bedingung aller positiven Gesetze. Es ist eine böse Sache sich mit dem irrenden 25 Gewißen zu entschuldigen, es kann auf diese Rechnung vieles geschoben werden, allein, man muß auch von den Irrthümern Rechenschaft geben. Der Autor nennt das Gewißen ein natürliches; vielleicht will er es von dem geoffenbahrten unterscheiden. Alles Gewißen ist natürlich, diesem aber kann ein natürliches oder geoffenbahrtes Gesetz zum 30 Grunde liegen. Das Gewißen stellt den göttlichen Gerichtshof in uns vor: erstlich, weil es unsre Gesinnungen und Handlungen nach der Reinigkeit des Gesetzes beurtheilt, / zweytens, weil wir es nicht 294 betrügen können, und endlich, weil wir demselben nicht entgehn können, weil es uns gleich der göttlichen Allgegenwart gegenwärtig 35 ist. Es ist also das Gewißen der Stellvertreter des göttlichen Gerichts in uns; es muß folglich gar nicht laedirt werden. Der Conscientiae naturali könnte man die artificialem entgegensetzen. Es haben viele behauptet, das Gewißen sey ein Werk der Kunst und der Erziehung, und es urtheile und spreche bloß nach Gewohnheit. Allein wäre dieses,

so könnte der, der solche Uebung und Erziehung des Gewißens nicht hätte, sich der Gewißensbisse entschlagen; welches aber nicht ist. Kunst und Unterweisung muß zwar freylich das zur Fertigkeit bringen, wozu wir schon von Natur Anlagen haben; wir müssen also auch vorher Erkenntniß des Guten und des Bösen haben, wenn das 5 Gewißen richten soll; allein, wenn unser Verstand cultiuirt ist, so darf 295 das / Gewißen nicht cultiuirt werden. Das Gewißen ist lediglich also nur ein natürliches Gewißen. Es kann unterschieden werden in das Gewißen vor der That, und nach der That. Vor der That ist das Gewißen zwar kräftig den Menschen von der That noch abzuführen, 10 in der That aber ist es stärker und am stärksten nach der That. Vor der That kann das Gewißen noch nicht so stark seyn, weil die That noch nicht geschehn ist, und der Mensch sich noch nicht so kräftig fühlet, und weil die Neigung noch nicht befriediget ist, und also noch stark genug ist, dem Gewißen zu widerstehn; in der That ist es schon 15 kräftiger, und weil denn schon die Neigung befriedigt ist, ist sie schon zu schwach, dem Gewißen zu widerstehn; folglich ist es denn am stärksten. Nach der Befriedigung der stärksten Neigung die aus Leidenschaft geschieht, bekommt der Mensch sogar einen Ekel, weil ein starker Affect, wenn er befriedigt ist, ganz schlaff wird, und nicht 20 296 widerstehn / kann, und denn ist das Gewißen am stärksten. Denn kommt die Reue, allein, das Gewißen ist noch incomplet, das nur dabey bleibt, es müße dem Gesetze Genüge leisten. Die Conscientia concomitans, oder das begleitende Gewißen wird durch Gewohnheit zulezt schwach, und man gewöhnt sich zulezt so an die Laster, als an 25 den Tabak-Rauch. Zulezt kommt das Gewißen um alles Ansehn, und denn hört auch die Anklage auf, weil es entbehrlich ist, da bey dem Gerichtshof nichts mehr entschieden und vollzogen wird. Wenn man dem Gewißen viele kleine Vorwürfe von gleichgültigen Sachen (adiaphoris) macht, so ist es ein micrologisches Gewißen, und die 30 Fragen die demselben vorgelegt werden, ist die Casuistic, z. B. ob man, um jemanden zum April zu schicken, ihm etwas vorlügen soll ? Ob man bey gewißen Gebräuchen diese oder jene Handlung thun soll ? / 297 Je micrologischer und subtiler das Gewißen in solchen Kleinigkeiten ist, je schlechter ist es im practischen; vornehmlich pflegen solche in 35 positiven Gesetzen zu speculiren, und im übrigen wird das Thor geöffnet. Ein lebendes Gewißen ist: Wenn sich der Mensch Gebrechen vorwerfen kann. Es giebt aber auch ein schwermüthiges Gewißen, wo man sich in seinen Handlungen böses vorzuwerfen sucht, wozu wirk-

lich kein Grund ist; dieses aber ist unnöthig. Das Gewißen soll in uns kein Tyrann seyn. Wir können ohne Verletzung des Gewißens in unsern Handlungen immer heiter seyn. Solche, die ein quälendes Gewißen haben, ermüden hernach gänzlich, und geben ihm zulezt Ferien.

Von der Eigenliebe.

Die Liebe des Wohlgefallens gegen andre ist das Urtheil des Wohlgefallens über ihre Vollkommenheit. Die Liebe des Wohlgefallens gegen / sich selbst aber, oder die Eigenliebe, ist eine Neigung, mit sich selbst, über das Urtheil der Vollkommenheit wohl zufrieden zu seyn. Die Philavtie oder die moralische Eigenliebe ist der Arroganz, oder dem moralischen Eigendünkel entgegen gesetzt. Der Unterschied der Philavtie von der Arroganz ist, daß die erstere nur eine Neygung ist, mit seinen Vollkommenheiten zufrieden zu sein, die leztere aber eine unbillige Anmaßung auf das Verdienst macht. Sie eignet sich mehr moralische Vollkommenheiten zu, als ihr zukommen; jene aber macht keine Forderungen, sondern sie ist immer mit sich selbst zufrieden und macht sich keine Vorwürfe. Diese ist stolz auf ihre moralische Vollkommenheiten, jene ist es nicht, sondern sie glaubt unsträflich und unschuldig zu seyn. Die Arrogantia ist also ein weit schädlicher Fehler. Die Philavtie / prüft sich selbst mit dem moralischen Gesetz, nicht als nach einer Richtschnur, sondern nach Beyspielen, und denn hat man wohl Ursache mit sich zufrieden zu seyn. Die Beyspiele moralischer Menschen sind Maaßstäbe aus der Erfahrung; das moralische Gesetz aber ist ein Maaßstab aus der Vernunft; gebraucht man nun den ersten Maaßstab, so entspringt daraus die Philavtie oder die Arrogantia. Die Arrogantia entsteht, wenn man sich das moralische Gesetz eingeschränkt und nachsichtlich denkt; oder wenn der moralische Richter in uns partheyisch ist. Je weniger strenge man sich das moralische Gesetz denkt, und je weniger strenge uns der innerliche Richter beurtheilt, desto arroganter kann man seyn. Von der Eigenliebe ist die Schätzung unterschieden. Diese gehet auf den innern werth, die Liebe auf das Verhältniß meines Werths in Beziehung auf das Wohlergehn.

/ Wir schätzen das, was einen innern Werth hat, und lieben das, was verhältnißweise einen Werth hat, z. E. Verstand hat einen innern Werth, ohne zu erwägen worauf er angewandt wird. Der seine Pflicht beobachtet, der seine Person nicht entehrt, ist schätzenswerth; der

gesellig ist, ist liebenswerth. Es kann das Urtheil von uns uns entweder liebens- oder achtungswerth vorstellen. Wer da glaubt, daß er ein gutes Herz habe, daß er gern allen Menschen helfen möchte, wenn er nur reich wäre, und wenn er auch wirklich reich ist, so denkt er, wenn er noch reicher wäre, wie etwa ein anderer ist, denn dieses 5 brauche er nothdürftig; welches alle Geitzige glauben, der findet sich liebenswerth. Der aber in Ansehung seiner selbst die wesentlichen Zwecke der Menschheit genau zu erfüllen glaubt, der glaubt achtungswerth zu seyn. Wenn ein Mensch gutherzig zu sein glaubt und durch leere Wünsche das Wohl aller Menschen befördert, der verfällt in die 10
301 Philavtie. / Daß sich der Mensch alles Gute gönnt ist wohl natürlich; allein daß er von sich eine gute Meinung hegt, ist nicht natürlich. Die Menschen fallen in die Philavtie oder Arroganz nach Verschiedenheit ihres Temperaments. Gellerts Moral ist mit Liebe und Gütigkeit angefüllt und redet viel von Freundschaft, welches das Steckenpferd aller 15 Moralisten ist, und solche Moral giebt Gelegenheit zur Eigenliebe. Der Mensch aber muß nicht so wohl liebenswerth, als schätzungs- und achtungswerth seyn. Ein gewissenhafter und rechtschaffener Mann, der nicht partheyisch ist, und keine Geschenke annimmt, ist nicht ein Gegenstand der Liebe; und weil er in Ansehung seiner Einnahme 20 gewissenhaft ist, so wird er auch wenige Handlungen der Großmuth und der Liebe ausüben können, folglich wird er bey andern nicht liebenswerth sein, allein sein Wohl besteht darin, daß er von andern
302 achtungswürdig / gehalten wird, die Tugend ist sein wahrer innerer Werth. Es kann also Jemand ein Gegenstand der Achtung und nicht 25 der Liebe seyn, weil er nicht so einschmeichelnd ist. Wir können auch einen schlechten Mann lieben, nichts weniger aber als achten. Alles was in der Moral die Eigenliebe vermehrt, soll abgewiesen werden, und nur das empfohlen werden, was schätzungswerth macht, z. B. die Beobachtung der Pflichten gegen sich selbst, rechtschaffen und 30 gewissenhaft zu seyn; und ist man denn auch kein Gegenstand der Liebe, so kann man mit getrostem Muth, zwar nicht mit Trotz, jedermann in die Augen sehn, denn man hat alsdenn einen werth. Dieses ist aber nicht die Arroganz, denn es ist hier der Maaßstab des Gesetzes nicht verfehlt. Vergleiche ich mich mit dem moralischen Gesetz, so bin 35 ich in Ansehung dessen demüthig, in Vergleichung mit andern aber /
303 kann ich mich schätzungswerth halten. Die moralische Philavtie, wo der Mensch in Ansehung seiner moralischen Vollkommenheiten eine hohe Meinung von sich hat, ist verächtlich. Sie kommt daher wenn der

Mensch seine Gesinnungen für gute Gesinnungen halt, durch leere Wünsche und romantische Ideen das Wohl der Welt zu befördern glaubt, er liebt den Tartar und möchte Gütigkeit gegen ihn ausüben, allein an seinen Nächsten denkt er nicht. Wodurch nur das Herz welk
5 wird, das ist die Philavtie die in lauter Wünschen besteht und übrigens unthätig ist. Die Eigenliebigen sind Süßlinge, die nicht wacker, nicht thätig sind; die Arroganz ist wenigstens doch noch thätig.

Es giebt Sophisterey in dem menschlichen moralischen Gerichtshof, welche die Eigenliebe anrichtet. Dieser Advocat, wenn er die Gesetze
10 zu seinem Vortheil sophistisch erklärt, ist ein Rabulist, auf der andern Seite ist er aber auch betrügerisch, das factum zu leugnen. Allein, der Mensch findet doch, daß sein Advocat, ob er gleich noch so sophistisch ist, bei ihm in schlechtem Credit steht. Er siehet ihn vielmehr als / einen Rechtsverbrecher an. Der Mensch der das nicht denkt und ein- **304**
15 sieht, ist ein schwacher Mensch. Es macht dieser Rabulist allerhand Auslegungen des Gesetzes. Er macht sich den Buchstaben des Gesetzes zu Nutze, und beim facto sieht er nicht auf die Gesinnungen, sondern auf die äußern Umstände. Er handelt nach probabilitaet. Dieser moralische Probabilismus ist ein Mittel, wodurch sich der
20 Mensch betrügt und überredet, recht nach Grundsätzen gehandelt zu haben. Es ist nichts ärger und abscheulicher, als sich ein solches Gesetz zu erkünsteln, nach welchem man unter dem Schutze des wahren Gesetzes böses thun kann. So lange der Mensch das moralische Gesetz übertreten hat, allein es noch in seiner Reinigkeit erkennt,
25 kann er noch gebeßert werden, weil er noch ein reines Gesetz vor sich hat. Wer sich aber ein günstiges und falsches Gesetz erkünstelt hat, der hat einen Grundsatz zu seiner Bosheit, und bey dem ist / keine **305** Beßerung zu hoffen.

Der moralische Egoismus ist: Wenn man sich im Verhältnis mit
30 andern allein hochschätzt. Man muß aber seinen Werth nicht in Verhältniß mit andern beurtheilen, sondern mit der Regel des moralischen Gesetzes; denn der Maaßstab mit andern ist sehr zufällig, und denn kommt ein ganz andrer Werth heraus. Finden wir hingegen, daß wir von keinem Werth als andere sind, so hassen wir die von größerem
35 Werth; und denn entspringt der Neid und die Mißgunst. Diese erzeugen die Eltern in den Kindern, wenn sie dieselbe nicht durch Moralität zu ziehn suchen, sondern ihnen immer fremde Kinder zum Muster darstellen, gegen welche diese alsdenn aufgebracht werden; denn wären jene nicht, so würden sie die besten seyn. Der moralische

Solipsismus ist: Wenn wir uns im Verhältniß mit andern allein lieben. Dieses aber gehört nicht zu den Pflichten gegen sich selbst, sondern gegen andre.

/ Von der Oberherrschaft über sich selbst.

Das allgemeine principium der Oberherrschaft über sich selbst war: die Schätzung seiner Person in Beziehung auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur und die Pflichten gegen sich selbst sind Bedingungen, unter welchen die andern Pflichten allein ausgeübt werden können. Dies ist das principium der Pflichten gegen sich selbst, und die objective Bedingung der Moralität. Welches aber ist nun die subjective Bedingung der Ausübung der Pflichten gegen sich selbst? Die Regel ist diese: Suche über dich selbst die Herrschaft zu erhalten, denn unter dieser Bedingung bist du tüchtig, die Pflichten gegen dich selbst auszuüben. Es ist im Menschen ein gewißer Pöbel, der unter der Regierung stehn muß, und der ein wachsames Regiment unter der Regel erhalten muß, und wo auch Gewalt sein muß, diesen Pöbel der Anordnung und Regierung gemäß, unter die Regel zu zwingen. Dieser Pöbel im Menschen sind die Handlungen der Sinnlichkeit. Diese stimmen / nicht mit der Regel des Verstandes überein; sie sind aber nur in sofern gut, als sie damit übereinstimmen. Der Mensch muß Disciplin haben; der Mensch disciplinirt sich selbst nach den Regeln der Klugheit, z. E. oft hat er noch Lust lange zu schlafen, allein er zwingt sich aufzustehn, weil er siehet daß es nöthig ist; so hat er oft Lust mehr zu essen oder zu trinken, allein er siehet, daß es ihm schädlich ist. Diese Disciplin ist die executive Gewalt der Vorschrift der Vernunft über die Handlungen, die aus der Sinnlichkeit entspringen. Dieses ist die Disciplin der Klugheit, oder die pragmatische. Wir müßen aber noch eine andere haben, nämlich die Moral. Nach dieser müßen wir alle unsre sinnliche Handlungen nicht nach der Klugheit, sondern den sittlichen Gesetzen gemäß zu beherrschen und zu bezwingen suchen. In dieser Gewalt besteht die / moralische Disciplin, und dieses ist die Bedingung, unter der wir allein die Pflichten gegen uns selbst ausüben können. Folglich können wir sagen: Die Herrschaft über uns selbst besteht darin: daß wir alle principia dem Vermögen unsrer freyen Willkühr unterwerfen können. Diese kann nach 2 Regeln gedacht werden, nach der Regel der Klugheit und der Sittlichkeit. Es beruht zwar alle Klugheit auf der Regel des Verstandes; allein bey

der Regel der Klugheit dienet der Verstand der Sinnlichkeit; er giebt ihr Mittel an die Hand, wodurch die Neigung befriedigt wird, weil er in Ansehung der Zwecke von der Sinnlichkeit abhängt. Die wahre Oberherrschaft über uns selbst aber ist die Moral. Diese ist souverain 5 und die Gesetze befehlen categorisch über die Sinnlichkeit und nicht wie die pragmatische, denn da braucht der Verstand eine Sinnlichkeit wider die andre. / Allein um eine souveraine Gewalt über uns zu haben, 309 müßen wir der Moralität die höchste Gewalt über uns geben, daß sie über unsre Sinnlichkeit herrsche. Kann der Mensch über sich herr- 10 schen, wenn er will? Es scheint dieses zwar so zu sein, weil es auf ihm zu beruhen scheint, und man glaubt, daß es schwerer sey die Herrschaft über andre zu bekommen, als über sich selbst; allein, eben, weil es eine Herrschaft über uns selbst ist, so ist sie schwer, denn da ist unsre Gewalt getheilt; da ist die Sinnlichkeit wider den Verstand im 15 Streit. Wollen wir aber über andre eine Herrschaft haben, so sammlen wir unsre ganze Gewalt. Die Herrschaft über uns ist auch daher schwerer, weil das moralische Gesetz zwar Vorschriften aber keine Triebfedern hat; es fehlet ihm die executive Gewalt, und diese ist das moralische Gefühl. Dieses / ist keine Unterscheidung des Bösen und Gu- 310 20 ten, sondern eine Triebfeder, wo unsre Sinnlichkeit mit dem Verstande übereinstimmt. Menschen können zwar eine gute Beurtheilungskraft im moralischen haben, aber kein Gefühl. Sie sehn wohl ein, daß eine Handlung nicht gut, sondern strafwürdig sey, aber sie begehn sie doch. Nun beruhet aber die Herrschaft über sich selbst auf der 25 Stärke des moralischen Gefühls. Wir können gut über uns herrschen, wenn wir die widerstehende Gewalt schwächen. Dieses aber thun wir, wenn wir sie theilen: Folglich müssen wir erst uns selbst discipliniren, das ist: In Ansehung unsrer selbst durch wiederholte Handlungen den Hang ausrotten, der aus der sinnlichen Triebfeder entspringt. Wer 30 sich moralisch discipliniren will, muß sehr auf sich Acht haben, von seinen Handlungen oft / vor dem innerlichen Richter Rechenschaft 311 ablegen, da denn durch lange Uebungen dem moralischen Bewegungs-Grunde Stärke gegeben, und durch Cultur eine Gewohnheit erworben wird, in Ansehung des moralischen Guten oder Bösen Lust oder Unlust 35 zu bezeigen. Hiedurch wird das moralische Gefühl cultivirt, denn wird die Moralität Stärke und Triebfeder haben; durch diese Triebfeder wird die Sinnlichkeit geschwächt und überwogen, und auf solche Art wird die Herrschaft über sich selbst erlangt. Ohne Disciplin seiner Neigungen kann der Mensch nichts erhalten, folglich liegt in der

Selbstbeherrschung eine unmittelbahre Würde, denn Herr über sich selbst zu seyn, zeigt eine Unabhängigkeit von allen Sachen an. Wo nun keine solche Herrschaft über sich selbst ist, da ist eine Anarchie. Allein wenn auch eine moralische Anarchie beim Menschen ist, so
312 tritt / doch die Klugheit in die Stelle der Moralität, und regiert anstatt 5 derselben, damit doch nicht eine völlige Anarchie sey. Die Herrschaft über sich selbst nach den Regeln der Klugheit ist ein Analogon der Selbstbeherrschung.

Die Gewalt, die die Seele über alle Vermögen und über den ganzen Zustand hat, denselben unter ihre freye Willkühr, ohne daß sie dazu 10 genöthigt, sich zu unterwerfen, ist eine Monarchie. Befleißiget sich nicht der Mensch auf diese Monarchie, so ist er ein Spiel von andren Kräften und Eindrücken, wider seine Willkühr; denn hängt er vom Zufall und vom willkührlichen Lauf der Umstände ab. Hat er sich selbst nicht in Gewalt, so hat seine Imagination freyen Lauf; er kann 15 sich nicht discipliniren, sondern er wird von ihr nach den Gesetzen der Association fortgerissen, weil er sich den Sinnen gerne ergiebt;
313 so wird er, wenn er sie nicht einschränken kann / ein Spiel derselben, und sein Urtheil wird durch die Sinne bestimmt; ohne die Neigung und Leidenschaft zu berühren, so erwegen wir nur seinen denkenden 20 Zustand, der sehr willkührlich ist, wenn man ihn nicht in seiner Gewalt hat. Ein jeder Mensch hat daher darauf zu sehn, daß er seine Kräfte und seinen Zustand der Gewalt der freyen Willkühr unterwerfe. Wir haben eine 2fache Gewalt über uns, die disciplinirende und hervorbringende. Die executive Gewalt kann uns zwingen, ohnerachtet aller 25 Hindernisse, gewisse Würkungen hervorzubringen, alsdenn hat sie Macht. Die dirigirende Gewalt aber ist nur, die Gemüthskräfte zu lenken. Wir haben z. E. in uns eine Triebfeder zur Trägheit, diese kann nicht durch die dirigirende sondern durch die Zwangs-Gewalt unterdrückt werden. Habe ich Vorurtheile, so muß ich nicht bloß 30
314 das Gemüth / dirigiren, sondern ich muß Gewalt brauchen, um nicht von ihrem Strom hingerissen zu werden. Menschen haben Kraft, das Gemüth zu dirigiren, aber noch nicht zu beherrschen. Wenn im Gemüth nichts widerstrebt, sondern wenn nur keine Regeln da sind, denn kann es nur dirigirt werden. Allein es ist in unsern Kräften etwas 35 habituelles, was der Macht und freyen Willkühr widerstreitet, wo wir denkende subjecte sind, z. E. sinnliche Wohllust, Faulheit, diese müssen nicht nur dirigirt sondern auch beherrscht werden. Die Avtocratie also ist die Gewalt, das Gemüth, trotz aller Hindernisse wozu zu

zwingen. Die Herrschaft seiner selbst und nicht bloß die dirigirende Gewalt ist, was zur Avtocratie gehört. Der Autor begehet einen Fehler in Herzehlung der Pflichten gegen sich selbst; daher wir hier etwas davon berühren müssen. Er zählt zu den Pflichten / gegen sich selbst, 315
5 alle Vollkommenheiten des Menschen, auch die Vollkommenheiten, die sein Talent betreffen. Er redet von der Vollkommenheit der sinnlichen Kräfte, der Seele; auf solche Art könnte die Logik und alle Wissenschaften, die den Verstand vollkommener machen, und unsere Wißbegierde befriedigen, hieher gehören; allein, hierin ist gar nichts
10 moralisches. Die Moral zeigt uns ja nicht, was wir in Ansehung der Geschicklichkeit unserer Kräfte vollkommener zu werden thun sollen; alle solche Vorschriften sind nur pragmatisch und Klugheitsregeln, nach welchen wir unsere Kräfte erweitern sollen, indem dieses zu unserm Wohlbefinden beyträgt. Wenn aber von der Sittlichkeit die
15 Rede ist, so wird hieher nichts gehören, als wie viel wir uns in Ansehung unsres inneren Werths vollkommener / machen und wie wir 316 die Würde der Menschheit in Ansehung unsrer eigenen Person erhalten sollen, wie wir alles unsrer eignen Willkühr unterwerfen sollen, so fern unsre Handlungen durch sie den wesentlichen Zwecken der Mensch-
20 heit gemäß eingerichtet werden. Alle Sätze und Regeln des Autors, indem er die Pflichten gegen uns selbst lehrt, und alle seine definitiones sind tavtologische Sätze. Practische Sätze sind tavtologisch, aus denen keine Execution folgen kann, die die Mittel angeben, nach denen das nicht ausgeführt werden kann was gefordert wird, die die Bedingungen
25 enthalten, welche mit den Bedingungen und Forderungen einerley sind. Das ist eine tavtologische resolution des Problems, wenn die Resolution die Bedingung enthält, die die Forderung enthält. Alle practische Wissenschaften a priori außer der / Mathematik enthalten 317 tavtologische Sätze, z. E. die practische Logik ist voll davon; sie sagt
30 die Bedingungen, die die theoretische Logik gesagt hat, und so ist es auch in der Moral, wo kein Mittel angegeben worden, die geforderten Bedingungen zu erfüllen. Es ist dies ein allgemeiner Fehler, den wir unserm Autor nicht allein zueignen können; und wenn wir denselben auch nicht völlig ergänzen können, so wollen wir doch zeigen: Worin
35 er bestehe ? Wodurch wir die Lücken in den Wissenschaften bemerken, die doch noch ausgefüllt werden können, welches aber nicht geschehn könnte, wenn wir glaubten: Es sey keine Lücke, sondern es sey alles vollkommen. Die Beförderung der Vollkommenheit seiner Talente gehört also nicht zu den Pflichten gegen uns selbst, von welchen der

Autor weitläuftig nach dem Leitfaden der Philosophie redet. Wir können auch ohne Speculation bey einer schwachen Einsicht die
318 Pflichten gegen uns selbst / ausüben. Alle Zierrathen der Seele gehören zwar zum Luxus derselben und zum melius eße; aber nicht zum eße des Gemüths. Allein die Gesundheit der Seele im gesunden Körper ge- 5 hört zu den Pflichten gegen uns selbst. Soferne die Vollkommenheiten unserer Seelenkräfte zusammen hängen mit den wesentlichen Zwecken der Menschheit, in so fern gehört zu den Pflichten gegen uns selbst, dieselben zu befördern. Alle unsre Gemüthszustände und Seelenkräfte können Beziehung auf die Sittlichkeit haben. Die Autocratie des 10 menschlichen Gemüths und aller Kräfte seiner Seele so ferne sie sich auf die Moralität beziehen, ist das principium der Pflichten gegen uns selbst, und eben dadurch aller übrigen Pflichten. Lasset uns die Seelenkräfte, in so ferne sie Beziehung auf die Moralität haben durchgehn, und sehn, wie in Ansehung ihrer die Autocratie oder das Ver- 15 mögen, dieselben unter der freyen Willkühr zu erhalten und zu
319 beobachten / sey, und aus diesem Grunde zuerst die Imagination nehmen. Die größten Einbildungen und Bilder haben wir nicht von dem Reitz der Gegenstände, sondern von unsrer Einbildungskraft, diese müssen wir in unsrer Gewalt haben, daß sie nicht schwärme, und 20 uns unwillkührlich Bilder andichte. Die Gegenstände, die die Bilder in uns machen, sind uns nicht immer gegenwärtig; allein die Einbildungen können uns immer gegenwärtig seyn, die führen wir immer mit uns; daraus nun entstehn große Einbrüche und Verletzungen der Pflichten gegen uns selbst, z. E. wenn man in Ansehung der Wohllust 25 seiner Imagination freyen Lauf läßt, so daß man so gar der Imagination Realität giebt, so entstehn dadurch die Laster, die wider die Natur laufen, und die höchste Verletzung der Pflichten gegen sich selbst; also haben die Einbildungen den Reitz des Gegenstandes
320 erhöhet. Die Avtocratie soll also darin bestehn, daß der Mensch seine / 30 Einbildungen aus dem Gemüthe verbanne, damit die Imagination nicht das Zauberspiel treibt, die Gegenstände vorzustellen, die man nicht erhalten kann. Das wäre die Pflicht gegen uns selbst in Ansehung der Imagination. In Ansehung der Sinne überhaupt, weil sie den Verstand übertölpeln und auch denselben überlisten, so können 35 wir nicht anders, als daß wir sie wieder überlisten, wenn wir dem Gemüth statt des Unterhalts, den die Sinne darbieten, einen andern zu verschaffen suchen, und es durch Idealische Vergnügungen, wozu alle schöne Wissenschaften gehören, zu beschäftigen suchen. Die Beziehung

des Witzes in Ansehung der Moralität gehört nicht zu den Pflichten gegen uns selbst.

Der Autor rechnet zu den Pflichten gegen sich selbst die Beobachtung seiner selbst. Diese muß aber nicht im Belauschen seiner selbst 5 bestehn, sondern man muß sich selbst / durch Handlungen beobachten 321 und auf seine Handlungen attendiren. Die Bemühung uns selbst zu kennen und zu wissen, ob wir gut oder böse sind, müssen wir im Leben exerciren, und unsere Handlungen betrachten, ob sie gut oder böse sind. Das erste ist hier: Sucht euch im Leben durch Handlungen gut 10 und thätig zu beweisen, nicht durch Stoßgebete, sondern durch Ausübung guter Handlungen, durch Ordentlichkeit und Arbeit, insonderheit durch Rechtschaffenheit und thätiges Wohlverhalten gegen den Nächsten, denn kann man sehen, ob man gut ist. Eben so wenig wie man einen Freund durch Unterredungen kennen lernt, sondern da- 15 durch, daß man sich in Geschäften mit ihm einläßt, eben so wenig ist es auch leicht, sich selbst zu kennen aus seiner Meinung, die man gegen sich selbst hat, und überhaupt ist es nicht so leicht sich / selbst 322 zu kennen. So wissen viele nicht, daß sie herzhaft sind, als bis sie es bey einer Gelegenheit durch die That erfahren. So hat oft ein Mensch 20 eine Gesinnung wozu; er weiß aber nicht, ob er sie auch alsdenn wirklich ausüben könnte, z. E. es denkt jemand oft, wenn du in der Lotterie ein großes Loos gewinnen wirst, so wilst du diese oder jene grosmüthige Handlung ausüben, wenn es aber so weit kommt, so wird nichts daraus. So geht es auch mit dem Uebelthäter der den Todt 25 für den Augen sieht. Er hat alsdenn die ehrlichste und redlichste Gesinnung, sie kann denn auch wohl redlich seyn, aber er kennt sich selbst nicht; er weiß nicht, ob er sie ausüben möchte, wenn er davon befreyt würde. Er kann sich in diesem Zustande das nicht vorstellen, allein würde dieser hernach vom Tode befreyt, so würde er eben ein solcher Spitz- 30 bube bleiben, der / er war. Er kann sich zwar ändern, aber nicht auf 323 einmahl. Also muß sich der Mensch immer nach und nach kennen lernen.

Anjezt wollen wir zu dem gehn was der Avtocratie mehr und mehr näher kömmt; dazu gehört die suspensio iudicii. In diesem Urtheil 35 müssen wir so viel Avtocratie haben, daß wir es aufschieben können wenn wir wollen, und nicht durch gute Persvasions Gründe bewogen werden unser Urtheil zu eröffnen. Das Aufschieben des Urtheils zeigt große Stärke der Seele an, das Urtheil mag seyn wie es will, z. E. sein Urtheil in der Wahl, in der Entschließung bis zur Ueberzeugung auf-

schieben, zeigt eine Stärke der Seele an, z. B. wenn ich einen Brief bekomme und derselbe hat auf der Stelle einen Zorn in mir erweckt: / 324 antworte ich auf der Stelle, so lasse ich meinen Zorn sehr merken; kann ich es aber bis auf den folgenden Tag aufschieben, so werd ich denselben aus einem andern Gesichtspunkte ansehn. Die suspensio judicii ist 5 also ein großer Artikel der Avtokratie.

In Ansehung der Thätigkeit beweißt man die Avtocratie, wenn man sein Gemüth unter der Beschwerlichkeit der Arbeit thätig und wirksam erhält, wenn es bey aller Arbeit dennoch vergnügt ist, wenn es satisfaction mit sich selbst hat, wenn es sich bewußt ist, daß es 10 Stärke genug fühle, solche Arbeit ohne Verdruß auszuführen, und wenn es Kraft hat, die Ungemächlichkeit der Arbeit zu überwinden. Also muß man den Vorsatz haben, fest darauf zu beharren, was man sich 325 vorgenommen und es unerachtet der / Persvasion des Aufschubs zu verrichten. Die Gegenwart des Geistes gehört zur Avtocratie. Die 15 Gegenwart des Geistes ist die Vereinigung und Harmonie der Gemüthskräfte, die sich bey der Vollziehung des Geschäfts zeigen. Dieses ist zwar nicht jedermanns Ding, sondern es beruhet auf dem Talent. Es kann aber doch durch Uebung gestärkt werden. Jezt wollen wir die Pflichten in Ansehung seiner selbst, in Ansehung des Vergnügens, der 20 Lust und Unlust, des Wohlgefallens und Mißfallens nehmen. Das Uebel ist das Gegentheil des Wohlbefindens; das Böse aber das Gegentheil des Wohlverhaltens. Das Böse entspringt aus der Freyheit und daher kömmt auch gänzlich das Uebel, aber auch von der Natur. In 326 Ansehung des Urtheils in der Welt soll der Mensch / eine gesetzte, 25 gleichmüthige und standhafte Seele beweisen; aber in Ansehung des Bösen ist es anders bewandt, da geht es nicht an, daß der Mensch darin eine gesetzte und gleichmüthige Seele beweisen kann, denn das erhöht noch mehr seine Bosheit, das ist ein Zustand einer ruchlosen Seele und einer verruchten Gemüthsart. Das Böse der Handlung muß so viel- 30 mehr mit dem Bewußtseyn des Schmerzes der Seele begleitet seyn. Allein die gesetzte und fröhliche Seele bey den übeln und Unglücksfällen erhöht den Werth des Menschen. Es ist wider die Würde des Menschen der Gewalt der physischen Uebel zu unterliegen, und vom Spiel des zufälligen abzuhangen. Er hat ein Vermögen des Gemüths in 35 sich, allen Uebeln zu widerstehen. Die Gründe, diese standhafte Seele zu cultiviren, sind, daß man den falschen Schein der in den vermeinten 327 Gütern / des Lebens und in dem vermeinten Glück liegt, zu benehmen sucht. Die größte Ursache des Glücks oder Unglücks, des Wohl- und

Uebelbefindens, des Wohl- oder Mißfallens liegt in dem Verhältniß mit andern Menschen. Denn wenn alle zusammen in der Stadt schlechten Käse essen, so esse ich ihn auch mit Vergnügen und mit heiterer Seele, allein, wenn alle im Wohlleben wären und ich allein in schlechten Um-
5 ständen, so würde ichs für ein Unglück halten. Es hängt also alles Glück oder Unglück von uns ab, und von der Art wie unser Gemüth dasselbe aufnimmt. Betrachten wir das Glück dieses Lebens, welches nur in dem Wahne besteht, und wo ofte der Bettler an der Thür glücklicher ist als der König auf dem Thron; erwegen wir die Nichtigkeit
10 dieses Glücks aus der Kürze des Lebens, sehn wir darauf, wie ein großes Unglück, für welchem jedermann schaudert, so erträglich ist, wenn man sich schon darin befindet; betrachten / wir, daß wir keine 328 Ansprüche aufs Glück machen können, und daß wir uns nur deswegen unglücklich schätzen, weil wir vorher jederzeit glücklich waren, und
15 dadurch nur verzärtelt sind, und also jezt jede Verminderung des Glücks als ein neues Unglück ansehn, so sehen wir, daß wir vieles mit Großmuth entbehren können und bey allen Uebeln dennoch eine tugendhafte und fröhliche Seele zeigen können. Weil wir hier auf kein beßeres Glück Anspruch machen können, indem uns Gott hier auf den
20 Schauplatz der Erde gesetzt hat, wo er uns alle Materialien zum Wohlbefinden gegeben hat, und uns auch mit Freiheit versehn, solche nach unserm Gefallen zu gebrauchen und es hier also nur darauf ankommt, wie sich die Menschen mit den Glücksgütern theilen. Wenn es die Menschen unter sich verderben, so laßt uns die Güter des Lebens
25 nehmen, so wie wir sie bekommen haben und mit der / allgemeinen 329 Weisheit und Fürsorge Gottes zufrieden seyn, und gar kein Elend und Unglück auf uns sitzen lassen. Derjenige, der im Elende ist, aber mit gesetzter und fröhlicher Seele sein Elend trägt, der sich daraus nichts macht, weil es einmahl schon da ist und nicht zu ändern ist, der ist
30 nicht elend; der aber elend zu seyn glaubt, der ist elend. Derjenige der sich unglücklich schätzt, ist auch boshaft, denn er meidet das Glück des andern. So sagte ein boshafter Lord: Gott haße den Unglücklichen, denn sonst würde er ihn im Unglücke nicht sitzen lassen, und wir befördern den Zweck Gottes, wenn wir einen Unglücklichen noch
35 unglücklicher zu machen suchen; allein wenn wir diesem boshaften Gedanken eine andre Wendung geben, so können wir sagen, daß derjenige, der sich unglücklich schätzt, gehaßt zu werden verdient; wer aber / in seinem Unglücke noch immer eine heitre und standhafte 330 Seele zeigt, wer einen gesetzten Muth behält, wenn er auch alles

verlohren hat, der hat doch in sich das, was einen Werth in sich hält, und ein solcher verdient eher Mitleiden. Um die Seele von der Bosheit des Neides frey zu halten, so müßen wir jedes Unglück zu ertragen suchen und weil es schon einmal da ist, den Vortheil, der immer bey dem Unglücke ist, davon ziehen. Es steht bey uns, uns in 5 eine gewiße Laune zu versetzen, welches eine willkührliche angenommene Disposition ist, nach welcher wir die Welt und ihre Schicksale betrachten, und nach welcher wir das Urtheil über die Welt und ihre Schicksale ergehn lassen.

Was die Direction des Gemüths in Ansehung der Affecten und 10 Leidenschaften betrifft, so unterscheiden wir hier die Empfindungen 331 und Neigungen von den / Affecten und Leidenschaften, Es kann einer etwas empfinden und Neigung wozu haben, ohne dabey Affect und Leidenschaft zu haben. Wenn die Empfindungen und Leidenschaften so mit der Vernunft verbunden sind, daß ihre Seele mit der Vernunft 15 übereinstimmt, so können sie mit den Pflichten gegen uns zusammen stimmen. Zur Pflicht gegen uns und zur Würde der Menschheit wird erfordert, daß der Mensch gar keine Affecten und Leidenschaften habe; dieses ist die Regel, ob es gleich eine andre Sache ist, ob es denn Menschen wirklich so weit bringen können. Der Mensch soll in seiner 20 Arbeit wacker, ordentlich und standhaft seyn, und sich hüten in die Fieberhitze der Leidenschaften zu verfallen; denn der Zustand des Menschen in Leidenschaft ist immer ein wahnsinniger, denn ist seine 332 Neigung blind und das kann mit der Würde der / Menschheit nicht übereinstimmen. Demnach müssen wir nichts zur Leidenschaft 25 kommen lassen, und die Forderung der Stoiker war hier recht. Die devote Leidenschaft ist die gottloseste, denn da denkt man unter dem Mantel der Gottseeligkeit alles begehn zu können. Der Schluß hieraus ist, daß wir die Avtocratie des Gemüths auf alle Kräfte der Seele als die vornehmste Bedingung der Beobachtung der Pflichten gegen uns 30 selbst halten. Unsere Maximen müssen wohl überlegt seyn, und es ist ärger böses zu thun aus Maximen als aus Neigung. Aber gutes muß man aus Maximen thun. Der Autor redet noch vom Siege über sich selbst. Allein, wenn sich der Mensch so gut regieret, daß er alle Empörung des Pöbels in seiner Seele verhütet und Friede darinne erhält 35 333 (der Friede in der Seele ist hier aber nicht die Zufriedenheit / mit allem, sondern die gute Herrschaft und Einigkeit in der Seele), wenn er nun ein solches gutes Regiment in sich selbst führt, alsdenn wird kein Krieg bey ihm entstehn, und wo kein Krieg ist, da ist auch kein

Sieg nöthig. Es ist also weit besser, wenn der Mensch sich so regieret, daß er keinen Sieg über sich zu erhalten bedarf.

Von den Pflichten gegen den Körper in Ansehung des Lebens.

5 Hier kommt die Befugniß vor, die wir haben, über unser Leben zu disponiren, und ob wir diese Befugniß haben ? Auf der andern Seite die Befugniß für unser Leben Sorge zu tragen. Vorläufig merken wir: Wenn der Körper zufälliger Weise zum Leben gehörte, nicht als eine Bedingung, sondern zum Zustand des Lebens, so daß wir den Körper 10 ablegen / könnten, wenn wir wollten; wenn wir so aus dem Körper 334 ausschlüpfen könnten, und in einen andern eingehn, so wie in ein Land, denn könnten wir über den Körper disponiren, denn würde er unsrer freyen Willkühr unterworfen seyn, allein, denn würden wir nicht disponiren über unser Leben, sondern nur über unsern Zustand, 15 über die beweglichen Güter, über die Mobilien, die zum Leben gehörten. Nun ist aber der Körper die gänzliche Bedingung des Lebens, so daß wir keinen andren Begriff von unserm Leben haben, als vermittelst unsers Körpers, und da der Gebrauch unsrer Freiheit nur durch den Körper möglich ist, so sehn wir, daß der Körper einen Theil unsrer 20 selbst ausmacht. So ferne also jemand seinen Körper zerstört, und sich hiedurch das Leben nimmt, so hat er seine Willkühr gebraucht, / die Macht seiner Willkühr selbst zu zerstören, alsdenn aber wieder- 335 streitet sich die freye Willkühr selbst. Wenn die Freiheit die Bedingung des Lebens ist, so kann sie nicht dazu dienen, das Leben auf- 25 zuheben, denn sonst zerstört und hebt sie sich selbst auf; denn braucht der Mensch das Leben, um das Leben aufzuheben. Das Leben soll gebraucht werden, um die Leblosigkeit hervorzubringen, welches sich aber widerstreitet. Vorläufig sehn wir schon, daß der Mensch nicht über sich selbst und sein Leben disponiren kann, wohl aber über seinen 30 Zustand. Vermittelst des Körpers hat der Mensch Macht an seinem Leben; wäre er ein Geist, so könnte er sein Leben nicht zernichten; weil die Natur in das absolute Leben eine Unzerstörlichkeit gelegt hat, so folgt, daß man darüber als über den Zweck nicht disponiren kann.

Vom Selbstmord.

35 Der Selbstmord kann auf allerley Seiten erwogen werden, auf der / tadelhaften, erlaubten, ja wohl heroischen Seite. Der Selbstmord hat 336 erstlich eine scheinbare Seite der Zuläßigkeit und Erlaubtheit. Die

Vertheidiger desselben sagen: der Mensch disponirt frey, zwar ohne Verletzung des Rechts des andern, über die Güter der Erde. Was seinen Körper betrifft, so kann er in Ansehung dessen in vielen Stücken disponiren. Er kann sich z. E. ein Geschwür öffnen lassen, eine Narbe nicht achten, ein Glied abnehmen etc., es steht ihm also frey, in An- 5 sehung des Körpers das vorzunehmen, was ihm rathsam und zuträglich ist, soll er denn nicht auch befugt sein, sich das Leben zu nehmen, wenn er siehet, daß dieses am zuträglichsten und rathsamsten für ihn ist? Wenn er siehet, daß er nunmehro auf keine Weise leben kann, 337 wenn er dadurch so vielen Qualen, Unglück / und Scham entgehn 10 kann? Und obgleich dieses eine Beraubung des völligen Lebens ist, so entgeht man doch dadurch auf einmahl allem Unheil; dieses scheint sehr einnehmend zu seyn. Wir wollen auf der andern Seite die Handlung nur an sich, und nicht von der Religions-Seite betrachten. So lange wir die Absicht haben, uns selbst zu erhalten, so können wir unter 15 dieser Bedingung über unsern Körper disponiren. So kann sich z. E. einer den Fuß abnehmen lassen, so ferne er ihn am Leben hindert. Also zur Erhaltung der Person haben wir die Disposition über unsern Körper; der sich aber das Leben raubt, erhält seine Person nicht dadurch; denn disponirt er über seine Person, aber nicht über seinen 20 Zustand, denn raubt er sich die selbst. Dieses ist der obersten Pflicht / 338 gegen sich selbst zu wider, denn dadurch wird die Bedingung aller übrigen Pflichten aufgehoben. Dies geht über alle Schranken des Gebrauchs der freyen Willkühr, denn der Gebrauch der freyen Willkühr ist nur dadurch möglich, daß das subject ist. 25

Ferner hat der Selbstmord dadurch eine scheinbare Seite, wenn nämlich die Verlängerung des Lebens auf solchen Umständen beruht, die den Werth des Lebens aufheben können, wo man nicht mehr der Tugend und Klugheit gemäß leben kann, und also dem Leben einen Abschnitt machen muß, aus edlem Bewegungs-Grunde. Die von dieser 30 Seite den Selbstmord vertheidigen, führen das Beyspiel des Cato an, der sich selbst tötete, nachdem er einsah, daß es nicht möglich wäre den Händen des Cäsars zu entgehn, auf den aber das ganze Volk sich 339 noch stützte; so bald er aber / als der Verfechter der Freiheit sich unterworfen hätte, so hätten die andern gedacht, wenn sich Cato 35 unterwirft, was sollen wir machen? Wenn er sich aber tötete, so könnten doch noch die Römer ihre letzten Kräfte zur Vertheidigung ihrer Freiheit aufopfern, was sollte nun Cato machen? Es scheint also, daß er seinen Tod als nothwendig einsahe; er dachte: da du nicht mehr

als Cato leben kannst, so kannst du gar nicht mehr leben. Man muß bey diesem Beyspiel freylich gestehn, daß in solchem Fall, wo der Selbstmord eine Tugend ist, er einen großen Schein vor sich hat. Dieses ist auch das einzige Beyspiel, was der Welt Gelegenheit gab, 5 den Selbstmord zu vertheidigen. Allein es ist auch nur das einzige Beyspiel in seiner Art. Es hat manche solche ähnliche Fälle gegeben. Lucretia ermordete sich auch selbst, aber aus Schamhaftigkeit und Wuth der Rache. Freylich / ist es eine Pflicht, seine Ehre zu er- 340 halten, besonders beim 2ten Geschlecht, bey dem es ein Verdienst ist; 10 aber man soll seine Ehre nur in so weit zu retten suchen, daß man sich nicht aus eigennützigen, wollüstigen Absichten Preiß giebt, aber nicht in solchem Fall wie hier, denn das lag nicht an ihr. Sie sollte sich also lieber zur Vertheidigung ihrer Ehre solange gewehrt haben, bis sie wäre umgebracht worden, denn hätte sie Recht gethan und denn wäre 15 es auch kein Selbstmord. Denn sein Leben gegen seine Feinde zu wagen, und die Pflicht gegen sich selbst zu beobachten, und auch sein Leben aufzuopfern, ist kein Selbstmord. Zum Selbstmord kann mich keiner unter der Sonne, kein Landesherr verpflichten. Der Landesherr kann zwar seine Unterthanen verpflichten, ihr Leben gegen den 20 Feind fürs Vaterland zu wagen, und wenn / man da auch umkommt, 341 so ists kein Selbstmord, sondern das hängt vom Schicksal ab. So ist im Gegentheil das wieder keine Erhaltung des Lebens, wenn man sich vor dem Tode, den das Schicksal schon nothwendig drohet, fürchtet, und feigen Herzens ist. Wer da entflieht, um sein Leben vor dem Feinde zu 25 retten, und läßt alle die Seinigen im Stich, der ist ein Feiger; vertheidigt er aber sich und die seinigen bis auf den Tod, denn ist er kein Selbstmörder, sondern das ist nobel und edel gedacht; denn das Leben ist an und für sich selbst auf keine Weise hoch zu schätzen, sondern nur in sofern muß ich mein Leben zu erhalten suchen, als ich werth bin 30 zu leben. Es muß ein Unterschied gemacht werden zwischen einem Selbstmörder und zwischen einem, der sein Leben durch das Schicksal verlohren hat. Wer sein Leben durch / Unmäßigkeit verkürzt, der ist 342 zwar durch seine Unvorsichtigkeit Schuld daran, sein Tod kann ihm also indirecte imputirt werden, aber nicht directe. Er intendirte doch 35 nicht sich zu töten. Es ist kein vorsetzlicher Tod. Denn alle unsere Vergehungen sind entweder culpa oder dolus. Obgleich nun hier kein dolus ist, so ist doch culpa. Zu dem kann man sagen: du bist selbst Schuld an deinem Tode, aber nicht: du bist ein Selbstmörder. Die Intention sich selbst zu destruiren macht den Selbstmord aus. Ich

muß also nicht die Unmäßigkeit, die die Ursache der Verkürzung des Lebens ist, zum Selbstmord machen, denn wenn ich die Unmäßigkeit zum Selbstmord erhöhe, so wird dadurch wieder der Selbstmord erniedriget und zur Unmäßigkeit gemacht. Es ist also ein Unterschied 343 zwischen der Unvorsichtigkeit, wobey noch / ein Wunsch zum Leben 5 übrig bleibt, und der Absicht sich selbst zu ermorden. Die höchsten Verletzungen der Pflichten gegen uns selbst bringen entweder Abscheu mit Grausen hervor, und von dieser Art ist der Selbstmord, oder Abscheu mit Ekel, und von der Art sind die Crimina carnis. Der Selbstmord hat einen Abscheu mit Grausen, denn jede Natur sucht sich 10 selbst zu erhalten. Ein verletzter Baum, ein lebendiger Körper, ein Thier; und nun soll beym Menschen die Freyheit, die der höchste Grad des Lebens ist, und den Werth desselben ausmacht, ein principium sein, sich selbst zu zerstören ? Dieses ist das erschrecklichste, was sich denken läßt. Denn wer es schon so weit gebracht hat, daß er jedesmal 15 ein Meister über sein Leben ist, der ist auch Meister über jedes andern 344 sein Leben, dem stehet die Thüre zu allen Lastern / offen, und ehe man ihn habhaft werden kann, ist er bereit, sich aus der Welt wegzustehlen. Es erweckt also der Selbstmord ein Grausen, indem der Mensch sich dadurch unter das Vieh setzt. Wir sehen einen Selbst- 20 mörder als ein Aas an; der durch die Schicksale umkommt, mit dem hat man Mitleiden. Die Vertheidiger des Selbstmordes suchen die Freyheit des Menschen aufs höchste zu treiben, welches schmeichelhaft ist, und machet, daß Personen im Stande sind, sich das Leben zu nehmen, wenn sie wollen. Daher auch wohlgesinnete Personen in 25 dieser Rücksicht denselben vertheidigen. Da das Leben unter vielen Bedingungen aufzuopfern ist, (wenn ich mein Leben nicht anders erhalten kann, als durch Verletzung der Pflichten gegen mich selbst, so bin ich verbunden, dasselbe eher aufzuopfern, als daß ich die Pflicht 345 gegen mich selbst verletzen soll), so ist auf der andern Seite / der 30 Selbstmord unter keiner Bedingung erlaubt, Der Mensch hat eine Unverlezlichkeit in seiner Person; es ist was heiliges, was uns anvertraut ist. Dem Menschen ist alles unterworfen, nur sich selbst muß er sich nicht selbst entreissen. Ein Wesen, was durch seine Nothwendigkeit da wäre, könnte sich unmöglich selbst destruiren; ein Wesen, was nicht 35 nothwendig da ist, siehet sein Leben als die Bedingung von allem an. Er siehet, daß das Leben ihm anvertraut ist, er fühlet es, kehret ers nun wider sich selbst, so scheint es, als wenn er zurück bebte, so ferne er dieses Heiligthum, was ihm anvertrauet ist, antastet. Das worüber

ein Mensch disponiren kann, muß eine Sache sein. Die Thiere werden hier auch als Sachen angesehn; der Mensch aber ist keine Sache; disponirt er demohngeachtet über sein Leben, so versetzt er sich also in den Werth des Viehes. Wer sich aber als so etwas nimmt, der die Mensch-
5 heit / nicht respectirt, der sich zur Sache macht, der wird ein Object 346 der freyen Willkühr für jedermann; mit dem kann hernach ein jeder machen was er will; er kann von andern als ein Thier, als eine Sache behandelt werden; man kann sich an ihm exerciren so wie an einem Pferde oder Hunde; denn er ist kein Mensch mehr; er hat sich selbst
10 zur Sache gemacht, demnach kann er nicht fordern, daß andre seine Menschheit in ihm respectiren sollen, da er sie selbst schon weggeworfen hat. Die Menschheit ist aber achtungswerth, und wenn auch der Mensch ein schlechter Mensch ist, so ist doch die Menschheit in seiner Person achtungswerth. Der Selbstmord ist nicht deswegen ab-
15 scheulich und unerlaubt, weil das Leben ein solches Gut ist, denn alsdenn kommt es nur auf einen jeden an, ob er es für ein hohes Gut hält. Nach der Regel der Klugheit wäre es oft das beste Mittel, sich selbst aus dem Wege zu räumen, / aber, nach der Regel der Sittlichkeit ist es 347 unter keiner Bedingung erlaubt, weil es die Destruction der Mensch-
20 heit ist, da die Menschheit unter die Thierheit gesetzt wird. Sonst ist in der Welt vieles weit höher als das Leben. Die Beobachtung der Moralität ist weit höher. Es ist besser das Leben aufzuopfern als die Moralität zu verlieren. Es ist nicht nöthig zu leben, aber das ist nöthig, daß man so lange als man lebet, ehrenwerth lebe; wer aber
25 nicht mehr ehrenwerth leben kann, der ist gar nicht mehr werth zu leben. Es läßt sich aber jederzeit so lange leben, als man die Pflichten gegen sich selbst beobachten kann, ohne Gewalt über sich selbst zu brauchen. Derjenige aber, der bereit ist, sich das Leben zu nehmen, ist nicht mehr werth zu leben. Der pragmatische Bewegungsgrund zu
30 leben ist die Glückseeligkeit. Kann ich mir wohl / deswegen das Leben 348 nehmen, weil ich nicht glücklich leben kann? Nein, das ist nicht nöthig, daß ich so lange ich lebe, glücklich lebe; aber das ist nöthig, daß ich so lange ich lebe, ehrenwerth lebe. Das Elend berechtigt keinen Menschen, sich das Leben zu nehmen. Denn, wären wir befugt, uns aus
35 Mangel des Vergnügens das Leben zu nehmen, so möchten alle unsere Pflichten gegen uns selbst auf das Vergnügen des Lebens abzielen; nun aber erfordert die Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst Aufopferung des Lebens. Ist bey dem Selbstmord heroismus und Freiheit anzutreffen? Es ist nicht gut, wenn man auch aus guter Absicht

sophisterey ausübt. Es ist auch nicht gut, die Tugend und Laster aus
sophisterey zu vertheidigen. Es schmähen auch wohldenkende Per-
349 sonen auf den Selbstmord, aber nicht mit Gründen. Sie sagen, / es ist
eine große Feigheit darinne; allein es giebt auch Selbstmörder, wobey
ein großer heroismus ist, z. E. Cato, Atticus etc. Solchen Selbstmord 5
kann ich nicht feighaft nennen. Zorn, Affect und Wahnsinn ist
mehrentheils die Ursache des Selbstmordes, daher Personen die von
demselben aus der Hälfte errettet worden, für sich selbst erschrecken,
und es nicht zum andern mahle wagen. Es ist ein Zeitalter bey den
Römern und Griechen gewesen, wo der Selbstmord Ehre brachte, 10
daher auch die Römer ihren Sklaven verbothen sich selbst umzu-
bringen, weil sie nicht sich selbst, sondern ihren Herren zugehörten,
also als eine Sache angesehn wurden, so wie jedes andre Thier. Der
Stoiker sagte: Der Selbstmord sey ein sanfter Tod des Weisen, er gehet
aus der Welt, wie aus einer Stube, die da raucht, in eine andre, weil es 15
350 ihm darin nicht mehr gefällt. / Er gehet aus der Welt, nicht weil er
keine Glückseeligkeit darin hat, sondern weil er sie verachtet. Es ist
schon vorher berührt, daß es dem Menschen sehr schmeichelhaft ist,
die Freyheit zu haben, sich selbst aus der Welt wegzuschaffen, wenn er
wolle. Ja, es scheint auch was moralisches darinne zu seyn, denn ein 20
solcher, der die Macht hat, aus der Welt zu gehn, wenn er will, darf
keinem unterworfen seyn, sich durch nichts binden lassen, dem größ-
ten Tyrann die größten Wahrheiten sagen, indem ihn derselbe durch
keine Marter zwingen kann, weil er sich geschwinde aus der Welt
expediren kann; so wie ein freyer Mensch aus dem Staate gehn kann, 25
wenn er will. Allein, dieser Schein wird gehoben, wenn die Freyheit
nicht durch eine unwandelbare Bedingung bestehn kann, die sich
351 unter keinen Umständen ändern kann. / Diese Bedingung ist, daß ich
meine Freyheit nicht wider mich selbst zu meiner destruction ge-
brauche, sondern daß ich meine Freyheit durch nichts äußeres ein- 30
schränken lasse. Dieses ist die edle Freyheit. Ich muß mich durch kein
Schicksal und Unglück abschrecken lassen zu leben, sondern solange
leben als ich ein Mensch bin und ehrenwerth leben kann. Das Klagen
über Schicksal und Unglück entehrt den Menschen. Wenn Cato unter
allen den Martern, die ihm Caesar hätte anthun lassen, dennoch mit 35
standhafter Seele bey seinem Entschluss festgeblieben wäre, so wäre
das edel, aber nicht, wenn er Hand an sich legte. Die Vertheidiger und
Lehrer der Befugniß des Selbstmordes sind einer Republik nothwendig
sehr nachtheilig. Man stelle sich vor, daß es eine allgemeine Gesinnung

wäre, die die Menschen hegten, es sey eine Befugniß, ja ein Verdienst oder Ehre, sich selbst zu ermorden, / so wären solche Menschen für 352 jedermann erschrecklich; denn der sein Leben so gar nach Grundsätzen nicht achtet, den kann gar nichts von dem erschrecklichsten 5 Laster zurückhalten; er scheuet keinen König und keine Marter. Aller Schein verliert sich aber, wenn man den Selbstmord in Ansehung der Religion erweget. Wir sind in diese Welt zu gewissen Bestimmungen und Absichten gesetzt; ein Selbstmörder aber widerstreitet dem Zweck seines Schöpfers. Er kommt in jener Welt an, als ein 10 solcher, der seinen Posten verlassen hat. Er ist also als ein Rebell wider Gott anzusehn.

So lange wir diese Wahrheit anerkennen, daß die Erhaltung unsers Lebens zu den Absichten Gottes gehöre, sind wir verpflichtet unsre freye Handlungen denselben gemäß einzurichten. Wir haben weder 15 Fug noch Recht, den Erhaltungskräften unsrer Natur Gewalt anzuthun und die Weisheit in ihren Verrichtungen zu stören. Diese Schuldigkeit liegt uns so lange ob, bis Gott uns den ausdrücklichen Befehl giebt, diese Welt zu verlassen.

/ Die Menschen sind hier wie die Schildwachen ausgestellt, und wir 353 20 müssen also unsern Posten nicht verlassen, bis wir von einer andern wohlthätigen Hand abgelöset werden. Er ist unser Eigenthums-Herr, wir sind sein Eigenthum, und seine Vorsehung besorgt unser bestes. Ein Leibeigener, der unter der Vorsorge eines gütigen Herren steht, handelt sträflich, wenn er sich den Absichten desselben widersetzt.

25 Der Selbstmord ist aber unerlaubt und abscheulich, nicht deswegen, weil ihn Gott verboten hat, sondern Gott hat ihn verboten, weil er abscheulich ist. Also muß von allen Moralisten die innere Abscheulichkeit des Selbstmordes zuerst gezeigt werden. Der Selbstmord findet sich gemeiniglich bey denen, die über die Glückseeligkeit des 30 Lebens gekünstelt haben. Denn hat jemand die Künsteley der Vergnügen geschmeckt, und kann sie nicht immer besitzen, so versetzt er sich in Gram Kummer und Schwermuth.

Von der Sorge für sein Leben.

Was die Pflicht in Ansehung unseres Lebens betrifft, für dasselbe Sor-35 ge zu tragen, so merken wir: das Leben an und vor sich selbst ist nicht das höchste Gut, was uns anvertraut ist, und wofür wir / Sorge tragen 354 sollen. Es giebt Pflichten, die weit höher sind als das Leben, und die oft mit Aufopferung des Lebens müssen ausgeübt werden. Aus der

Beobachtung der Erfahrung sieht man, daß ein Nichtswürdiger mehr sein Leben schätzt, als seine Person. Wer also keinen innern Werth hat, sezt auf sein Leben einen großen Werth, wer aber mehr inneren Werth hat, setzt auf sein Leben einen weit kleinern Werth. Ein Mensch von innerm Werthe wird lieber sein Leben aufopfern, als daß er eine niederträchtige Handlung begehn sollte; er zieht also den Werth seiner Person seinem Leben vor; der aber keinen innern Werth hat, begeht lieber eine niederträchtige Handlung, als daß er sein Leben aufopfert; denn er hält zwar sein Leben werth, aber er ist nicht mehr werth zu leben, weil er die Menschheit und die Würde derselben in seiner Person entehrt hat. Wie hängt das aber zusammen, / daß der sein Leben gering schätzt, der einen Werth in seiner Person hat? Hier steckt etwas verborgenes, ob es gleich klar genug ist, daß es sich so verhält. Der Mensch sieht das Leben, was in der Verbindung der Seele mit dem Körper besteht, als zufällig an; wie es denn auch wirklich ist. Das freyhandelnde principium in ihm ist aber von der Art, daß das Leben, welches in der Verbindung der Seele mit dem Körper besteht, klein geachtet wird. Wenn demnach einige Personen unschuldiger Weise wegen einer Verrätherey angeklagt wären, unter denen aber wirklich etliche ehrenwerthe Personen wären, aber auch einige Niederträchtige, die keinen innern Werth hätten, wenn allen diesen zusammen die Strafe dictiret wäre zu sterben, oder auch zeitlebens an der Karre zu seyn, und ein jeder sollte sich von diesen Strafen wählen welche er wollte, so ists ganz gewiß, daß die ehrenwerthe Personen den Tod, die nichtswürdigen aber die Karre wählen würden. Der / einen innern Werth hat, scheut den Tod nicht, er stirbt lieber, als daß er ein Gegenstand der Schande sey und unter andern Spitzbuben an der Karre leben sollte. Der Nichtswürdige gehet aber lieber an die Karre, beinahe als wenn er schon dahin gehörte. Es giebt also Pflichten, unter denen das Leben weit unten an steht, und um diese zu erfüllen, müssen wir keine Feigheit in Ansehung unsers Lebens blicken lassen. Die Feigheit des Menschen entehrt die Menschheit; die Hochschätzung des physischen Lebens ist sehr feighaft. Der Mensch der bey einer jeden Gelegenheit wegen einer Kleinigkeit sehr bange um sein Leben thut, kommt jedem sehr lächerlich vor. Man muß seinen Tod standhaft erwarten. Das hat einen kleinen Werth, dessen Verachtung einen großen Werth hat. Auf der andern / Seite sollten wir aber unser Leben nicht wagen und aus bloßem Intereße und privat Absichten aufs Spiel setzen, alsdenn handelt man nicht allein unklug, sondern

auch niederträchtig, z. E. wenn man wetten wollte, auf wie viel Geld über ein Wasser zu schwimmen. Wir sind wegen keines Gutes der Welt schuldig unser Leben zu wagen, nicht aus Freyheit, sondern aus Pflicht. Allein, es giebt doch solche Zustände, wo man sein Leben aus Intereße
5 wagt, z. E. der Soldaten-Stand im Kriege. Das ist aber keine privat Absicht sondern ein allgemeines Wohl. Weil nun schon einmal die Menschen so beschaffen sind, daß sie Kriege führen, so finden sich auch Menschen, die sich dazu widmen. Die Frage ist sehr subtil, in wiefern wir unser Leben zu schätzen und in wie fern wir es zu wagen haben ?
10 Der Hauptpunkt ist dieser: Die Menschheit in unsrer Person ist ein Gegenstand der höchsten Achtung und / in uns unverletzlich. In den 358 Fällen wo der Mensch dadurch entehrt wird, da ist der Mensch verbunden, lieber sein Leben aufzuopfern als seine Menschheit in seiner Person zu entehren. Denn ehrt er seine Menschheit in seiner Person,
15 wenn sie von andern soll entehrt werden. Kann der Mensch sein Leben nicht anders erhalten als durch Entehrung seiner Menschheit, so soll er es lieber aufopfern. Denn setzt er zwar thierisches Leben in Gefahr, allein er fühlt doch, daß er so lange er gelebet, ehrenwerth gelebt hat. Es liegt nicht daran, daß der Mensch lange lebe (denn der Mensch ver-
20 liert nicht durch den Zufall sein Leben, sondern nur die Verlängerung der Jahre seines Lebens, das Urtheil ist ihm schon von der Natur gesprochen, einmal zu sterben), sondern daß er so lang er lebt, ehrenwerth lebe, und die Würde / der Menschheit nicht entehre. Kann er 359 nun länger nicht so leben, so kann er gar nicht leben; denn ist sein
25 moralisch Leben zum Ende. Das moralische Leben ist aber denn zum Ende, wenn es mit der Würde der Menschheit nicht mehr übereinstimmt. Dieses moralische Leben ist durch seine Uebel und Marter determinirt. Ich kann unter allen Martern dennoch moralisch leben. Ich muß lieber alle Marter, ja selbst den Tod ausstehn, ehe ich eine
30 niederträchtige Handlung begehe. In dem Zeitpunkt, wo ich nicht mehr mit Ehren leben kann, sondern durch eine solche Handlung des Lebens unwürdig werde, denn kann ich gar nicht leben. Es ist also weit besser, mit Ehren und Ruhm zu sterben, als sein Leben auf einige Jahre durch eine niederträchtige Handlung zu verlängern. Wenn
35 nun z. E. eine Person ihr Leben nicht länger anders erhalten kann, als durch Preisgebung / ihrer Person in den Willen eines andern, so ist 360 sie verbunden lieber ihr Leben aufzuopfern, als die Würde der Menschheit in ihrer Person zu entehren, welches sie dadurch thut, daß sie sich als eine Sache der Willkühr eines andern ergiebt.

Es ist also die Erhaltung des Lebens nicht die höchste Pflicht sondern man muß oft das Leben aufgeben, um nur ehrenwerth gelebt zu haben.

Solche Fälle giebt es viele, und obgleich die Juristen sagen, daß die Erhaltung des Lebens die höchste Pflicht ist, und daß man in casu 5 neceßitatis verbunden sey, für sein Leben zu stehen, so gehört die Sache gar nicht vor die Jurisprudence, die soll nur die schuldigen Pflichten gegen andre entscheiden, was Recht und Unrecht ist; aber nicht die Pflichten gegen sich selbst, und sie können auch keinen 361 Menschen zwingen, daß er in solchem Fall sein Leben / aufgeben soll, 10 denn wodurch wollen sie ihn zwingen ? Dadurch, daß sie ihm sein Leben nehmen ? Die Juristen müssen die Erhaltung des Lebens als die größte Pflicht ansehn, weil sie nur durch Androhung der Beraubung des Lebens einen am meisten prüfen können. Und über dem so giebt es keinen andern casum neceßitatis, allwo mich die Sittlichkeit von der 15 Fürsorge für mein Leben losspricht, alle Noth, Gefahr und Marter ist kein casus neceßitatis mein Leben zu erhalten; denn die Noth kann die Sittlichkeit nicht aufheben. Wenn ich also mein Leben nur durch Niederträchtigkeit erhalten kann, so spricht mich die Tugend von der Pflicht mein Leben zu erhalten los, weil hier eine höhere Pflicht gebietet und 20 mir das Urtheil fället.

362 /Von den Pflichten in Ansehung des Körpers selbst.

Unser Körper gehört zu unserm selbst, und zu den allgemeinen Gesetzen der Freyheit, nach denen uns die Pflichten zukommen. Der Körper ist uns anvertraut, und unsre Pflicht in Ansehung desselben 25 ist, daß das menschliche Gemüth den Körper erstlich disciplinire, und denn Sorge für ihn tragen soll.

Der Körper muß erstlich disciplinirt werden; denn es sind im Körper principia, wodurch das Gemüth afficirt wird, wodurch der Körper den Zustand des Gemüths verändert. Das Gemüth muß also dafür sorgen, 30 daß es eine Avtocratie über den Körper habe, damit der Körper den Zustand des Gemüths nicht ändern kann. Das Gemüth muß also die 363 Obergewalt über den Körper erhalten, daß es ihn / nach moralischen und pragmatischen principiis und maximen dirigiren kann. Hiezu wird eine disciplin erfordert. Diese Disciplin ist nur negative, das 35 Gemüth muß nur verhindern, daß der Körper dasselbe nicht wozu neceßitiren kann; daß er das Gemüth nicht afficiren soll, kann wohl

nicht gehindert werden. Es beruht vieles auf dem Körper, in Ansehung unseres Erkenntniß=Vermögens, des Vermögens der Lust und Unlust und der Begierden. Wenn das Gemüth nicht gehörige Herrschaft über den Körper hat, so werden die Gewohnheiten die man dem Körper erlaubt, zu Nothwendigkeiten, und wenn das Gemüth den Hang des Körpers nicht unterdrückt, so entspringt daraus die Ueberwiegung des Körpers über das Gemüth. Diese Oberherrschaft des / Gemüths 364 über den Körper, oder die Oberherrschaft der Intellectualitaet über die sensualitaet können wir recht gut vergleichen mit einer Republic, in der entweder eine gute oder schlechte Oberherrschaft ist. Die Disciplin kann 2fach seyn, insoferne der Körper gestärkt oder geschwächt werden soll. Viele schwermerische Moralisten glauben, sich durch die Schwäche und Benehmung aller Sinnlichkeit des Körpers alles, was sein sinnliches Vergnügen befördere, zu versagen, damit dadurch das thierische des Körpers unterdrückt würde, und das geistige Leben, welches sie dereinst zu erlangen hoffen, schon hier anticipirt würde, und der Körper demselben durch eine allmähliche Ablegung aller Sinnlichkeit immer näher käme. Man kann solche Uebungen nennen die Tötung des Fleisches, welcher Ausdruck zwar bey den / Heyden unbekannt war; solche Uebungen nannten sie aber exercitia 365 coelestica, wo sie sich bemühten, sich von den Banden des Körpers zu befreyen. Alle solche Uebungen aber, wozu z. E. Fasten, Casteyungen gehören, sind schwermerisch und Mönchstugenden, die nur den Körper abmergeln. Die Vollkommenheit der Disciplin des Körpers besteht darin, daß der Mensch seiner Bestimmung gemäß leben kann. Der Körper muß zwar der Disciplin unterworfen seyn, aber er muß nicht von Menschen zerstöhrt, und seine Kräfte müßen nicht verletzt werden. Zu der Disciplin wird also gehören, daß der Körper des Menschen gestärkt werde, welches durch alle nützliche Abhärtung geschehn kann, wo der Körper zwar versorgt, aber nicht verwöhnt wird. Wir müssen also von den Vergnügungen des Körpers nichts / einnisten 366 lassen, sondern ihn so einzurichten suchen, daß er im Stande ist, ausser der Bedürfniß alles zu entbehren, mit schlechter Kost vorlieb zu nehmen, alle Strapatzen und Unglücksfälle mit Munterkeit zu ertragen. Der Mensch fühlt sein Leben mehr, je weniger er bedarf, seine Lebenskraft zu erhalten. Wir müßen unsern Körper so abhärten wie Diogenes, der als ein Sklave nichts gelernt hatte, als zu resigniren, der die Kinder seines Herren erzogen, die gegen alle Ungemächlichkeiten des Lebens abgehärtet, dabey aber von muntrer und heitrer

Seele waren, und das principium der Rechtschaffenheit besaßen. So wie auch die Glückseeligkeit des Diogenes, wie zu Anfange gesagt ist, nicht im Ueberfluß, sondern im Mangel, in der Entbehrung der Glücksgüter bestand.

367 / Da wir auf der einen Seite den Körper discipliniren können und 5 sollen, so haben wir auf der andern Seite eine Pflicht, Vorsorge für den Körper zu tragen. Dazu gehört, daß wir die Lebhaftigkeit, Thätigkeit, Stärke, und den Muth desselben zu befördern suchen. In Ansehung der Disciplin des Körpers haben wir folgende 2 Pflichten zu beobachten, die Mäßigkeit in Ansehung der Ergötzlichkeiten des Körpers und die 10 Genügsamkeit in Ansehung der würklichen Bedürfniße desselben. Die Bedürfnisse können dem Körper nicht versagt werden, allein es ist besser, daß der Mensch innerhalb diesen Schranken bleibe, als daß er sie überschreite, daß er lieber dem Körper von seinen Bedürfnissen etwas versage, als daß er darin zu weit gehe; denn die Weichlichkeit 15 macht ein Unvermögen aus. In Ansehung der Mäßigkeit giebt es 2erley 368 Abwege, die Gefräßigkeit / im Essen, und die Versoffenheit im Trinken. Das Uebermaas im Trinken geht nicht auf die Quantität (es wird jemand niemals Lüsternheit haben, viel Wasser zu trinken), sondern auf die Delicateße und Qualität des Getränks; aber im Essen kann der Mensch 20 auch durch schlechte Kost verleitet werden, viel zu essen. Beide Abwege der Mäßigkeit sind Verletzungen der Pflichten gegen sich selbst; durch beyde entehrt sich der Mensch, weil beydes viehisch ist; denn einige Laster der Menschen sind menschliche, die mit seiner Natur zusammenstimmen, ob sie gleich auch Laster sind, z. E. die Lügen; einige aber 25 sind so, daß sie außerhalb der Menschheit sind; sie lassen sich gar nicht mit der Natur und dem Character des Menschen zusammenreimen. Von solchen Lastern sind 2erley Arten, die viehische und teufelische Laster. Durch die viehische Laster setzt sich der Mensch / 369 unter das Vieh, und die teuflische sind ein Grad der Bosheit, die weit 30 über die Bosheit des Menschen geht und wozu wir folgende 3 rechnen: Neid, Undankbahrkeit und Schadenfreude. Zu den viehischen rechnen wir diese: Fräßigkeit, Versoffenheit und die crimina contra naturam. Alle viehische Laster sind Gegenstände der größten Verachtung, die teuflischen aber sind Gegenstände des größten Haßes. Welches 35 unter diesen beyden viehischen Lastern, Gefräßigkeit und Versoffenheit, ist verächtlicher und niedriger ? Der Hang zum Trunk ist nicht so niedrig als die Gefräßigkeit; denn der Trunk ist ein Mittel der Geselligkeit und Gesprächigkeit und befördert die Begeisterung des

Menschen, und in so fern hat er eine Entschuldigung; wenn aber der Trunk über diesen Grad steigt, so wird er ein Laster der Versoffenheit. In so fern sich also die Versoffenheit auf den Trunk der Geselligkeit gründet, so bleibt / es zwar immer ein viehisches Laster, aber doch 370
5 nicht so verächtlich als Gefräßigkeit, die noch weit niedriger ist, weil durch Gefräßigkeit weder die Geselligkeit noch die Belebung des Körpers befriedigt wird, sondern bloß das thierische sich zeigt. Der Trunk und die Versoffenheit in der Einsamkeit ist eben so schimpflich; denn da fällt die Ursache weg, die sie über die Gefräßigkeit ein wenig
10 erhob.

Von den Pflichten des Lebens in Ansehung des Zustandes.

Der Mensch fühlt sein Leben durch Handlung und nicht durch Genuß. Je mehr wir beschäftiget sind, je mehr wir fühlen, daß wir leben,
15 desto mehr sind wir uns unsres Lebens bewußt. In der Muße fühlen wir nicht allein, daß uns das Leben so vorbeystreicht, sondern wir fühlen auch so gar eine Leblosigkeit der Thätigkeit; sie gehört also nicht zum Unterhalt unsers Lebens. Der Genuß des Lebens füllt/ die Zeit nicht aus, sondern läßt sie leer. Vor einer leeren Zeit hat aber 371
20 das menschliche Gemüth Abscheu, Unmuth und Ekel. Die gegenwärtige Zeit kann uns zwar scheinen ausgefüllt zu seyn, aber in der Erinnerung kommt sie uns doch leer vor; denn wenn sie ausgefüllt wird mit Spiel etc., so scheint sie zwar so lange voll zu seyn, so lange sie gegenwärtig ist; aber in der Erinnerung ist sie leer; denn wenn man
25 in seinem Leben nichts gethan hat, sondern die Zeit nur so verschleudert, und man siehet auf seine Lebenszeit zurück, so weiß man nicht, wie sie so geschwinde zu Ende gebracht ist, weil man darin nichts gethan hat. Die Zeit wird aber nur ausgefüllt mit Handlungen; wir fühlen nur unser Leben in Beschäftigungen, im Genuß fühlen wir
30 unser Leben nicht genugsam, denn das Leben ist das Vermögen / der 372 Selbstthätigkeit und das Gefühl aller Kräfte des Menschen. Jemehr wir aber unsre Kräfte fühlen, desto mehr fühlen wir unser Leben. Empfindung ist nur die Kraft, die Eindrüke wahrzunehmen, da ist man nur paßiv, und so weit nur activ, als man darauf Acht hat.
35 Je mehr aber ein Mensch gehandelt hat, desto mehr fühlt er sein Leben, desto mehr kann er sich seines Lebens erinnern, weil er darin viel gethan hat, und desto mehr ist er seines Lebens satt, wenn er stirbt.

Seines Lebens satt seyn ist aber nicht, desselben überdrüßig seyn. Der bloße Genuß macht einen des Lebens überdrüßig; aber lebenssatt sterben kann man nur denn, wenn man es mit Handlungen und Beschäftigungen ausgefüllt hat und es recht angewendet, so, daß es 373 einem nicht leid thut, daß man gelebt hat. Man / stirbt des Lebens 5 satt, wenn man, so lange man gelebt hat, viel gehandelt und ausgeübt hat und sein Leben recht genutzt hat. Der wird des Lebens überdrüßig, der nichts gethan hat, dem kommt es vor, als wenn er gar nicht gelebet hätte, sondern erst anfangen wollte zu leben. Dahero müßen wir unsre Zeit mit Handlungen ausfüllen; denn werden wir uns 10 nicht beschweren über die Länge der Zeit; im Ganzen genommen auch nicht über die Kürze der Zeit, wenn man auf sie zurücksieht. Denn über die Länge der Zeit klagen alle Leute, die nichts thun. Jeder Abschnitt der Zeit wird ihnen zu lange, indem sie nichts darin zu thun haben, und wenn sie sich wieder zurück erinnern, wissen sie nicht, 15 wo die Zeit geblieben ist. Der Mensch aber, der beschäftigt ist, bey 374 dem ist es umgekehrt, dem wird jeder Theil / der Zeit zu kurz, er weiß nicht, wo die Zeit bleibt unter seiner Beschäftigung, die Stunden schlagen ihm immer zu geschwinde; wenn er sich aber herumsieht, so sieht er, wie viel er schon in der Zeit gethan habe. Der Mensch muß 20 also seine Lebenskraft, das heißt die Thätigkeit, durch viel Uebung erhalten. Der Werth des Menschen beruht auf dem Maaß dessen, was wir thun. Alle Müßigkeit ist demnach eine Veränderung des Grades des Lebens. Dieses ist die Bedingung aller Pflichten, daß wir in uns einen Trieb zur Thätigkeit zu erhalten suchen, denn sonst sind alle 25 Moralische Vorschriften umsonst; denn, hat der Mensch keinen Trieb zur Thätigkeit, so wird er sich auch nicht einmahl Mühe geben, einen Anfang darin zu machen. Der Mensch muß also thätig und wacker seyn, das heißt: auch zu schweren Beschäftigungen entschlossen und rüstig seyn. 30

375 /Alle Beschäftigung ist entweder Spiel oder Geschäfte. Nun ist es besser, wenn man eine Beschäftigung hat. Lieber Beschäftigungen des Spiels als gar keine haben, denn dadurch unterhält man doch wenigstens die Thätigkeit. Ist man aber ganz unbeschäftigt, so verliert man etwas von der Lebenskraft, und denn wird man immer träger, und es 35 ist hernach schwerer, das Gemüth in die vorige Thätigkeit zu bringen. Der Mensch kann nicht leben ohne Beschäftigung, und wenn er sich sein Brot verdient, so ißt er es vergnügter, als wenn es ihm zugeschnitten wird. So geht der Kaufmann gerne aufs Concert oder in Gesell-

schaft, wenn der Posttag vorbey ist, und ist vergnügter, als wenn keiner gewesen wäre. Wenn der Mensch viel gethan hat, so ist er nach der Arbeit vergnügter, als wenn er gar nichts gethan hat; denn durch die Arbeit hat er seine Kräfte in Bewegung / gebracht, er fühlt sie 376
5 daher desto besser, und denn ist auch das Gemüth belebter, Vergnügungen zu genießen. Wer aber nichts gethan hat, der fühlt sein Leben und seine Kräfte nicht, und ist denn auch nicht zum Vergnügen aufgelegt.

Ruhe ist von der Muße unterschieden. Sein Leben in Ruhe zu
10 bringen, geht wohl an, wenn es am Schluß eines würksamen Lebens ist. Man kann zwar von der allgemeinen Beschäftigung der Welt oder des gemeinen Wesens ruhn, indem man die Stelle in der Welt niedergelegt hat; allein man kann doch noch vor sich im Privat-Leben beschäftiget seyn. Diese Ruhe des Alters ist keine Läßigkeit, sondern
15 eine Erholung nach der Beschäftigung.

Um also in der Ruhe zu seyn, muß man beschäftiget gewesen seyn; denn wer nichts gethan hat, kann nicht ruhen. Die Ruhe läßt sich nur recht genießen nach der Beschäftigung. / Wer recht viel gethan hat, 377 der wird die Nacht gut schlafen können; wer aber nichts gethan hat,
20 dem ist die Ruhe nicht so angenehm.

Etwas von der Zeitverkürzung.

Es giebt viele Ausdrücke und Mittel die Zeit zu verkürzen, in der der Mensch ist, z. E. wer nach der Uhr siehet, dem wird die Zeit lang. Wer aber was zu thun hat, der wird die Zeit nicht gewahr, und desto
25 kürzer kommt sie ihm vor. Wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf Gegenstände richten, so werden wir die Zeit nicht gewahr, und denn ist sie uns kurz, so bald wir aber auf die Ausmessung der Zeit denken und sie beobachten, so ist sie uns leer. Unser Leben ist also länger, jemehr es angefüllt ist. Beobachtung. Alle Meilen an der Haupt-
30 stadt scheinen kleiner zu sein, und weiter davon länger; denn der da reiset, und nichts darin / siehet, dem kommt die Meile lang vor, wenn 378 er sie fährt; hat er sie aber zurückgelegt, und besinnt sich darauf, so kommt sie ihm kurz vor, weil er in dem Raum nichts hat, worauf er sich besinnen kann, indem er nichts wahrgenommen hat; nun ist nahe
35 an der Hauptstadt mehr zu sehn und wahrzunehmen als weit davon.

Von den Pflichten gegen den Körper in Ansehung der Geschlechts-Neigung.

Der Mensch hat eine Neigung die gerichtet ist auf andre Menschen, nicht, so ferne er die Arbeit und die Umstände anderer genießen kann, sondern unmittelbar auf andre Menschen als Objecte seines Genußes. 5 Der Mensch hat zwar keine Neygung des andern Menschen sein Fleisch zu genießen, und wo das ist, da ist es mehr eine Kriegesrache als eine Neygung; aber es bleibt eine Neygung beim Menschen, die Appetit 379 heißen kann, und auf den Genuß des andern / Menschen gehet. Dieses ist die Geschlechts Neygung. Der Mensch kann sich zwar des andern 10 bedienen als eines Instruments zu seinem Dienste; er kann seine Hände, seine Füße zu seinem Dienste brauchen, aber mit seiner freyen Willkühr. Aber wir finden gar nicht, daß der Mensch ein Objekt des Genußes eines andern sein kann als durch die Geschlechts-Neygung. Da liegt eine Art von Sinn zum Grunde den man den sechsten Sinn 15 nennen kann, vermittelst dessen der Mensch ein Genuß vom Appetit des andern ist. Man sagt: der Mensch liebt die Person, sofern er die Neygung zu ihr hat. Wenn wir diese Liebe als Menschenliebe betrachten, wenn er die Person aus wahrer Menschenliebe liebt, so muß ihm kein Unterschied in Ansehung des Menschen seyn. Diese Person mag 20 380 alt oder jung seyn, so kann er sie / aus wahrer Menschenliebe lieben. Allein wenn er sie bloß aus Geschlechts-Neygung liebt, so kann dies keine Liebe seyn, sondern Appetit. Die Liebe, als Menschenliebe, ist die Liebe des Wohlwollens, Gewogenheit, Beförderung des Glücks, und Freude über das Glück anderer. Allein, nun ist offenbar, daß 25 Menschen, die bloß Geschlechts-Neigung haben, aus keiner der vorigen Absicht, der wahren Menschenliebe, die Person lieben, sie sind gar nicht auf ihr Glück bedacht, sondern sie bringen sie so gar, um nur ihre Neigung und nur ihren Appetit zu befriedigen, in ihr größtes Unglück. Wenn sie sie aus Geschlechts Neigung lieben, so machen sie 30 die Person zum Objekt ihres Appetits. So bald sie nun die Person 381 haben, und ihren Appetit gestillet / so werfen sie dieselbe weg, eben so, wie man eine Citrone wegwirft, wenn man den Saft aus ihr gezogen hat. Die Geschlechts-Neigung kann zwar mit der Menschenliebe verbunden werden, und denn führt sie auch die Absichten der Menschenliebe mit 35 sich, aber wenn sie allein und an sich genommen wird, so ist es nichts mehr als Appetit. Es liegt doch in dieser Neygung auf solche Art eine Erniedrigung des Menschen; denn so bald er ein Objekt des Appetits

des andern ist, so fallen alle Triebfedern der sittlichen Verhältnisse weg; als ein Gegenstand des Appetits des andern ist er nämlich eine Sache, wodurch der Appetit des andern gestillet wird, und die von jedem als solche Sache kann gemißbraucht werden. Es giebt keinen
5 Fall, wo der Mensch schon von Natur bestimmt wäre, ein Gegenstand des Genußes des andern zu sein als diesen, wovon die Geschlechter Neigung / der Grund ist. Dies ist die Ursache warum man sich scheut 382 solche Neygung zu haben, und warum alle strenge Moralisten und die als heilige angesehn werden wollen, diese Neigung zu unterdrücken
10 und zu entbehren gesucht haben. Zwar wäre ein Mensch, der solche Neygung nicht hätte, ein unvollkommener Mensch, indem man glauben sollte, daß ihm die Werkzeuge dazu fehleten, welches also eine Unvollkommenheit von ihm, als einem Menschen, wäre; man affectirte doch darin und suchte sich solcher Neygung zu enthalten, weil sie den
15 Menschen erniedrigt. Weil die Geschlechts-Neigung keine Neigung ist, die ein Mensch gegen den andern als Menschen hat, sondern eine Neygung gegen das Geschlecht; so ist diese Neigung ein principium der Erniedrigung der Menschheit, eine Quelle, ein Geschlecht dem andern vorzuziehen und es aus Befriedigung der Neigung zu entehren.
20 Die Neygung die man zum Weibe hat, geht nicht auf es als auf einen Menschen; vielmehr ist einem Mann die Menschheit am Weibe gleichgültig und nur das Geschlecht der Gegenstand seiner Neigung.

/ Die Menschheit wird also hier hinten an gesetzt. Hieraus folgt, 383 daß ein jeder Mann und ein jedes Weibsbild sich bemühn wird, nicht
25 der Menschheit sondern ihrem Geschlecht einen Reitz zu geben, und alle Handlungen und Begierden nur aufs Geschlecht zu richten. Wenn dieses ist, so wird man die Menschheit dem Geschlecht aufopfern. Wenn also ein Mann seine Neygung befriedigen will, und ein Weib wiederum die ihrige, so reizt jeder die Neygung des andern auf sich,
30 und beyde Neygungen gerathen gegen einander und gehn gar nicht auf die Menschheit sondern aufs Geschlecht, und einer entehrt des andern seine Menschheit. Demnach ist die Menschheit ein Instrument die Begierden und Neygungen zu befriedigen; dadurch wird sie aber entehrt und der Thierheit gleich geschäzt. Die Geschlechts Neygung setzt
35 also die Menschheit in Gefahr, daß sie der Thierheit gleich werde. Da nun aber der Mensch diese Neygung von der Natur einmal hat, so frägt es sich: In wiefern ist jemand befugt von seiner Geschlechts-Neygung einen Gebrauch zu machen, ohne Verletzung der Menschheit? In wiefern kann eine Person / der andern Person andren Geschlechts 384

erlauben, an ihr ihre Neygung zu befriedigen? Kann sie sich verkaufen oder vermieten, oder durch irgend einen contract erlauben von ihren facultatibus sexualibus Gebrauch zu machen? Alle Philosophen setzen dieser Neygung nur die Schädlichkeit und die Zerrüttung theils seines Körpers, theils des gemeinen Wesens entgegen und glauben daß 5 in der Handlung an sich nichts verächtliches wäre; allein wenn dieses wäre, wenn keine innere Abscheulichkeit und Verletzung der Moralität im Gebrauch der Neygung wäre, so könnte ein solcher, der allein diesen Schaden evitiren könnte, auf alle nur mögliche Art von seiner Neygung Gebrauch machen, denn was nur nach der Regel der Klugheit verboten 10 ist, das ist nur bedingter Weise verboten, denn ist die Handlung an sich gut, unter einigen Umständen aber nur schädlich. Allein es ist hier in der Handlung selbst etwas verächtliches, was wider die Morali-385 tät / läuft. Demnach müssen Bedingungen möglich seyn, unter denen nur allein der Gebrauch der facultatum sexualium mit der Moralität 15 übereinstimmt. Es muß ein Grund seyn, der unsere Freyheit in Ansehung des Gebrauchs unsrer Neygung restringiret, daß sie mit der Moralität congruiret. Diese Bedingungen und den Grund wollen wir aufsuchen. Der Mensch kann über sich selbst nicht disponiren, weil er keine Sache ist. Der Mensch ist nicht ein Eigenthum von sich selbst, 20 das ist eine Contradiction; denn so ferne er eine Person ist, so ist er ein Subject, das ein Eigenthum an andern Dingen haben kann. Wäre er nun aber ein Eigenthum von sich selber, so wäre er eine Sache, über die er Eigenthum haben kann. Nun ist er aber eine Person, die kein Eigenthum hat, demnach kann er keine Sache seyn, an 25 der er ein Eigenthum haben kann; denn es ist ja unmöglich Sache 386 und Person zugleich zu seyn, ein Eigenthümer und / ein Eigenthum zu seyn.

Demnach kann der Mensch nicht über sich disponiren, er ist nicht befugt einen Zahn oder ein ander Glied von sich zu verkaufen. Wenn 30 nun aber eine Person sich aus Intereße als ein Gegenstand der Befriedigung der Geschlechts-Neigung des andern gebrauchen läßt, wenn sie sich zum Object des Verlangens des andern macht, denn disponirt sie über sich als über eine Sache, und macht sich dadurch zu einer Sache, wodurch der andre seinen Appetit stillt, eben so wie durch den 35 Schweinsbraten seinen Hunger. Nun ist offenbar, da die Neigung des andern auf das Geschlecht und nicht auf die Menschheit geht, daß die Person ihre Menschheit zum Theil dahin giebt, und dadurch in Ansehung der moralischen Zwecke Gefahr läuft.

Der Mensch ist also nicht befugt, zur Befriedigung seiner Geschlechter-Neigung aus Intereße sich als eine Sache dem andren zum Gebrauch darzugeben, denn alsdenn läuft seine Menschheit Gefahr, / von jedermann als eine Sache, als ein Instrument der Befriedigung 387
5 seiner Neigung, gebraucht zu werden. Diese Art der Befriedigung seiner Geschlechtes-Neigung ist die vaga libido, wo man aus Intereße die Neigung des andern befriediget, welches von beyderley Geschlechtern geschehn kann. Dieses ist das schändlichste, sich für Geld dem andren zur Befriedigung seiner Neigung Preis zu geben und seine Person zu
10 vermiethen. Der moralische Grund ist also, daß der Mensch nicht sein Eigenthum sey, und mit seinem Körper machen kann was er will; denn da der Körper zu seinem Selbst gehört, so macht er mit ihm eine Person aus; nun kann er aber seine Person nicht zur Sache machen, welches aber durch die vaga libido geschieht. Demnach ist diese Art
15 die Geschlechter-Neygung zu befriedigen nach der Moralität nicht erlaubt. Allein ist es nicht erlaubt, seine Neigung durch die 2te Art und durch den concubinatum zu befriedigen ? — Wo die / Personen 388
wechselweise ihre Neigungen befriedigen, und gar kein Intereße zur Absicht haben, sondern wo eine zur Befriedigung der Neigung der
20 andern Person dient ? — Hierin scheint gar nichts zweckwidriges zu liegen; allein eine Bedingung macht auch diesen Fall unerlaubt. Der concubinat ist: wenn sich eine Person der andern nur zur Befriedigung der Neigung Preis giebt, aber in Ansehung ihrer übrigen Umstände, die ihre Person betreffen, die Besorgniß ihres Glücks und ihres Schick-
25 sals, sich selbst eine Freyheit und ein Recht vorbehält. Der Mensch aber, der sich der andern Person nur bloß zur Befriedigung der Neigung dargiebt, der läßt doch noch immer seine Person als Sache gebrauchen; die Neigung geht doch noch immer bloß aufs Geschlecht, und nicht auf die Menschlichkeit. Nun ist offenbar, daß wenn der
30 Mensch einen Theil von sich dem andern überläßt, so überläßt er sich ganz. Es ist nicht möglich über einen Theil des Menschen zu disponiren, denn ein Theil des Menschen gehört zum ganzen Menschen. Durch den / Concubinat habe ich aber kein Recht auf die ganze Person, 389
sondern nur auf einen Theil von ihr, nähmlich auf die organa sexualia.
35 Der Concubinat setzt ein pactum voraus, dieses pactum sexuale geht nur auf den Genuß eines Theils der Person, aber nicht auf den ganzen Zustand derselben. Es ist zwar der Concubinat ein Contract, der aber ungleich ist, wo von beyden Theilen nicht die Rechte gleich sind. Wenn ich aber im Concubinat einen Theil vom Menschen genieße, so

genieße ich dadurch den ganzen Menschen. Ich habe aber vermöge des concubinats nicht ein Recht auf den gantzen Menschen, sondern nur auf einen Theil vom Menschen, folglich mache ich seine ganze Person zur Sache; demnach ist auch diese Art seine Neigung zu befriedigen nach der Moralität nicht erlaubt. Die einzige Bedingung, unter der die 5 Freyheit statt findet, von seiner Geschlechter Neigung Gebrauch zu machen, gründet sich auf das Recht, über seine ganze Person zu / 390 disponiren. Dieses Recht über die ganze Person des andern zu disponiren betrifft den ganzen Zustand des Glücks und alle Umstände die ihre ganze Person angehn. Das Recht aber das ich habe, über die ganze 10 Person zu disponiren, also auch die organa sexualia zur Befriedigung der Geschlechter-Neigung zu gebrauchen, wodurch erlange ich dieses Recht über die ganze Person? — Dadurch daß ich der andern Person eben ein solches Recht über meine ganze Person gebe, dies geschieht nur allein in der Ehe. Das matrimonium bedeutet einen 15 Vertrag zweyer Personen, wo sie sich wechselseitig gleiche Rechte restituiren, und die Bedingung eingehen, daß ein jeder seine ganze Person dem andern ganz übergiebt, so daß jeder ein völliges Recht auf die ganze Person des andern hat. Nun läßt es sich durch die Vernunft einsehn, wie ein commercium sexuale ohne Erniedrigung der Mensch- 20 heit und Verletzung der Moralität möglich sey. Die Ehe ist also die einzige Bedingung von seiner Geschlechter-Neigung Gebrauch zu machen. Wenn sich nun eine Person der andern widmet, so widmet sie nicht allein ihr Geschlecht, sondern ihre ganze Person, dieses läßt sich nicht separiren. Wenn nur ein Mensch dem andern, seine Person, sein 25 391 Glück, / sein Unglück und alle seine Umstände übergiebt, daß er Recht darauf hat, und diese Person nicht wieder eben ein solches, und dasselbe Recht auf seine Person hat, so ist hier eine Ungleichheit. Wenn ich aber meine ganze Person der andern weggebe, und gewinne dadurch die Person des andern in die Stelle, so gewinne ich mich selbst 30 wieder, und hab mich selbst dadurch reoccupirt; denn ich habe mich dem andern zum Eigenthum gegeben, ich nehme aber wieder den andern zu meinem Eigenthum, so gewinne ich mich selbst wieder; denn ich gewinne die Person, der ich mich zum Eigenthum gegeben habe. Demnach machen beyde Personen eine Einheit des Willens aus. 35 Es wird also keine Person ein Glück oder Unglück, Freude oder Mißvergnügen erdulden, wo nicht die andre mit Antheil nehmen wird. Die Geschlechter-Neigung macht also unter den Menschen eine Vereinigung, und unter dieser Vereinigung ist der Gebrauch der Ge-

schlechter-Neigung allein möglich. Diese Bedingung, die nur allein in der Ehe möglich, von seiner Geschlechter=Neigung Gebrauch zu machen, ist moralisch. / Wenn dieses noch weiter und systematischer bearbeitet wird, so muß noch folgen, daß keiner auch nicht in matrimonio 2 Weiber haben kann; denn sonst hätte jede Frau einen halben Mann, da sie sich ihm doch ganz ergiebt, und sie also ein ganzes Recht auf seine Person hat. Es giebt also moralische Gründe die der vagae libidini widerstreiten; Gründe, die dem concubinat widerstreiten; Gründe, die der Polygamie in matrimonio widerstreiten; folglich findet nur allein in matrimonio die Monogamie statt. Unter dieser Bedingung kann ich nur allein von der facultate sexuali Gebrauch machen. Weiter können wir hier nicht gehn.

Nun können wir noch fragen, ob es moralische Gründe geben kann, die dem Incestui — Incestus ist die Gemeinschaft der Geschlechter, die die Schranken der Gemeinschaft übertritt, wegen Naheit des Blutes — in allen Arten des Commercii sexualis widerstreiten? — Die moralischen Gründe in Ansehung des Incestus / sind nur in einem einzigen Fall unbedingt, in andern Fällen sind sie nur bedingt, z. E. im Staat ist es nicht erlaubt; aber nach der Natur ist es kein Incestus, denn die ersten Menschen müssen aus den Geschwistern geheiratet haben. Allein die Natur hat schon von selbsten einen natürlichen Widerwillen hierin gelegt; denn die Natur wollte, daß wir uns mit einander verbinden sollten, damit nicht in einer Gesellschaft eine gar zu große Verbindung wäre, denn die Neygung in einer gar zu großen Verbindung und Bekanntschaft wird gleichgültig und ekelhaft, die Menschen müssen aber diese Neigung durch Bescheidenheit einschränken, daß sie die Neygung nicht gar zu gemein machen, damit nicht durch die gar zu große Gemeinschaft eine Gleichgültigkeit entspringe; denn diese Neygung ist sehr delicat; die Natur hat ihr ihre Stärke gegeben; aber sie muß auch durch Schaamhaftigkeit eingeschränkt werden. Demnach sind die Wilden, die ganz nackend gehn, / ganz kalt gegen einander. Also ist auch die Neygung gegen eine Person, die man von Jugend auf gekannt hat, sehr kalt, die Neigung gegen eine fremde Person ist viel stärker und reitzbarer. Die Natur hat also schon von selbst die Neigung gegen die Geschwister eingeschränkt. Der einzige Fall aber, wo die moralischen Gründe in Ansehung des Incestus unbedingt sind, ist die Gemeinschaft der Eltern mit den Kindern; denn in Ansehung dieser 2 Theilen ist eine Achtung nöthig, die auch durch das ganze Leben dauren muß; die Achtung aber schließt die Gleichheit aus.

Dieses ist der einzige Fall, wo der Incest unbedingt und schon durch die Natur unerlaubt ist; die andren incestus verbieten sich von sich selbst; aber nach der Ordnung der Natur ist es doch kein Incestus. Eine andre Ursache, daß dieses nur ein Incestus sey, ist: In der Geschlechter-Gemeinschaft ist die größte Unterwürfigkeit beyder Personen, 5
395 zwischen Eltern / und Kindern ist aber die Unterwürfigkeit nur einseitig; die Kinder sind nur den Eltern unterworfen; also ist keine Gemeinschaft.

Von den Criminibus carnis.

Die Crimina carnis sind der Pflicht gegen sich selbst entgegen, weil 10 sie wider die Zwecke der Menschheit laufen. Crimen carnis ist der Mißbrauch der Geschlechtes-Neigung. Jeder Gebrauch der Geschlechtes-Neigung außer der Bedingung der Ehe, ist ein Mißbrauch derselben, oder ein crimen carnis. Alle crimina carnis sind entweder secundum naturam oder contra naturam. Die crimina carnis secundum naturam 15 sind der gesunden Vernunft entgegen. Die Crimina carnis contra naturam sind der Thierheit entgegen. Zu den criminibus carnis secundum naturam gehört die vaga libido, welche dem Matrimonio entgegen gesetzt ist. Diese vaga libido ist 2fach, entweder scortatio
396 oder concubinatus. / Concubinatus ist zwar ein pactum aber inae- 20 quale; die Rechte sind nicht wechselseitig; nach diesem pacto unterwirft sich die Person gänzlich dem Mann in Ansehung des Geschlechts. Es ist also der concubinat unter der vaga libidine begriffen. Das zweyte crimen carnis secundum naturam ist adulterium, dieses hat nur in der Ehe statt, wenn nämlich die Ehe gebrochen wird. Da die Eheverlo- 25 bung die größte Verpflichtung zwischen 2 Personen ist, die auf ihr ganzes Leben fortdauert, also die unverbrüchlichste Verlobung ist; so ist das adulterium unter allen Treulosigkeiten und Brechungen der Verpflichtungen die größte Treulosigkeit, weil keine wichtigere Verlobung ist als diese. Demnach ist das adulterium auch die Ursache 30 der Trennung des Matrimonii; eine andere Ursache der Trennung ist auch die Ungeselligkeit und Uneinigkeit der Personen, wodurch die Einheit und Eintracht des Willens der Person nicht möglich ist. /
397 Es wird gefragt, ob der Incestus, der an sich ein Incestus ist, aber nicht aus bürgerlichen Gesetzen, ein crimen carnis secundum oder 35 contra naturam sey? — Hier muß aber erst unterschieden werden, ob die Frage nach dem natürlichen Instinct oder nach der Vernunft

soll beantwortet werden? Nach dem natürlichen Instinkt ist der Incestus nur ein crimen carnis secundum naturam; denn es ist doch immer eine Gemeinschaft beyder Geschlechter, also contra naturam animalium ist es nicht, denn die Thiere machen hier keinen Unterschied, sondern bedienen sich des Geschlechts ohne Unterschied; aber nach den Urtheilen des Verstandes ist es contra naturam. Zu den criminibus carnis contra naturam gehört der Gebrauch der Geschlechtes Neigung, der dem natürlichen Instinkt und der / Thierheit entgegen ist, hiezu wird gerechnet die onania. Dieses ist der Misbrauch des Geschlechtsvermögens ohne allen Gegenstand; wenn nämlich der Gegenstand unserer Geschlechtes-Neigung ganz und gar wegfällt, und der Gebrauch unseres Geschlechts Vermögens dennoch ohne allen Gegenstand ganz und gar nicht wegfällt, sondern exercirt wird. Dieses läuft offenbar wider die Zwecke der Menschheit, und ist so gar der Thierheit entgegen; hiedurch wirft der Mensch seine Person weg, und setzt sich unter das Thier. Zweytens gehört zu den Criminibus carnis contra naturam die Gemeinschaft des sexus homogenii, wenn der Gegenstand der Geschlechtes-Neigung zwar unter den Menschen bleibt, aber verändert wird, wo die Gemeinschaft des sexus nicht heterogen, sondern homogen ist, d. i. wenn ein Weib gegen ein Weib, und ein Mann gegen einen Mann seine Neigung / befriediget. Dieses läuft auch wider die Zwecke der Menschheit, denn der Zweck der Menschheit in Ansehung der Neigung ist die Erhaltung der Arten ohne Wegwerfung seiner Person; hiedurch erhalte ich aber gar nicht die Art, welches noch durch ein crimen carnis contra naturam geschehn kann, nur da werfe ich meine Person wieder weg, also versetz ich mich hiedurch unter das Thier und entehre die Menschheit. Das dritte crimen carnis contra naturam: wenn der Gegenstand der Geschlechtes-Neigung zwar auf die Verschiedenheit des Geschlechts bleibt, aber vom Menschen unterschieden ist. Hiezu gehören z. E. die Sodomiterey, die Gemeinschaft mit den Thieren. Dieses läuft auch wider die Zwecke der Menschheit, und ist dem natürlichen Instinkt zuwider; hiedurch unterwerfe ich die Menschheit unter die Thierheit, indem kein Thier von seiner species abgeht. Alle crimina carnis contra naturam erniedrigen die Menschheit unter die Thierheit, machen den Menschen der Menschheit unwürdig; der Mensch verdient alsdenn nicht, daß er eine Person ist, und es ist / das unedelste und niedrigste, was der Mensch in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst begehn kann. Der Selbstmord ist zwar das schrecklichste, was ein Mensch in Ansehung seiner

begehn kann; er ist aber doch nicht so unedel und niedrig, als dies crimen carnis contra naturam; dieses ist das verächtlichste, was ein Mensch begehn kann. Deswegen sind auch die crimina carnis contra naturam unnennbar, weil selbst dadurch, daß man sie nennt, ein Ekel verursacht wird, welches doch beim Selbstmord nicht ist. Jeder 5 scheuet sich diese Laster zu nennen; jeder Lehrer enthält sich, selbige nicht einmal aus guter Absicht, seine Untergebene dafür zu warnen, zu nennen; indem sie aber dennoch so häufig geschehn, so ist man hier im Gedränge und in Verlegenheit, ob man sie nennen soll, um sie kennbar zu machen, und dadurch zu verhindern, daß sie nicht so 10 häufig geschehn, oder, ob man sie nicht nennen soll, um nicht dadurch Gelegenheit zu geben, daß einige sie kennen lernen, und sie hernach desto häufiger begehn. Die Ursache dieser Schamhaftigkeit ist, weil 401 die Nennung derselben / so familiarisiret, daß man den Abscheu dawider verliert, und daß sie dadurch daß man sie nennt, erträglicher 15 werden; wenn man aber in Nennung derselben behutsam ist, und einen Widerwillen hat, sie zu nennen, so scheint es, als wenn man noch einen Abscheu dagegen hegt. Eine andre Ursache dieser Schamhaftigkeit ist: Ein jedes Geschlecht schämt sich der Laster, dessen sein Geschlecht fähig ist. Der Mensch schämt sich also das zu nennen, dessen sich die 20 Menschheit schämen sollte, daß sie dessen fähig ist. Man muß sich schämen, daß man ein Mensch ist, und doch dessen fähig ist, denn ein Thier ist aller solcher crimina carnis contra naturam nicht fähig.

Von den Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des äußern Zustandes. 25

Es ist schon oben gesagt, daß der Mensch einen Quell der Glückseeligkeit in sich selbst hat; diese kann zwar nicht darin bestehn, daß der Mensch eine völlige Unabhängigkeit von allen Bedürfnissen und äußern Ursachen sich erwerbe, allein sie kann so seyn, daß er wenig 402 bedarf. Um dieses aber zu erlangen, / muß der Mensch eine Avtocratie 30 über seine Neigungen haben. Er muß seine Neigung auf Sachen, die er nicht haben kann oder die er mit vieler Mühe haben kann, bezähmen, denn ist er in Ansehung ihrer unabhängig. Er muß ferner solche principia haben, sich solche Annehmlichkeiten des Lebens zu verschaffen, die er in seiner Gewalt haben kann, das sind die erlaubten 35 Vergnügungen. Also Genügsamkeit und Erhöhungen der geistigen Vergnügungen. Was aber die äußern Dinge betrifft, so fern sie die

Bedingung und die Mittel des Wohlbefindens seyn, so sind dieselben 2fach, entweder Mittel der Bedürfniß und der Nothdurft, oder der Annehmlichkeit. Die Mittel der Nothdurft dienen nur dazu, daß man lebe, aber die Mittel der Annehmlichkeit dienen nicht dazu, daß man 5 lebe, sondern daß man gemächlich lebe. Der natürliche Grad der Zufriedenheit ist mit der Bedürfniß verbunden, allein, wenn ich zufrieden bin mit den Mitteln der Bedürfniß, denn habe ich noch keine Ergötzlichkeit. / Die Zufriedenheit ist was negatives, allein die An- **403** nehmlichkeiten was positives. Solange ich Lust zu leben habe, denn 10 bin ich zufrieden, und wenn ich keine Lust zu leben habe, denn bin ich unzufrieden, nun hab ich aber Lust zu leben, wenn ich nur dürftig leben kann, allein denn habe ich noch keine Annehmlichkeiten. Die Annehmlichkeiten sind Mittel des Wohlbefindens, die man entbehrlich findet; wo nun aber keine Entbehrlichkeit statt findet, da ist es schon 15 ein Mittel der Bedürfniß. Nun kommt es darauf an, was wir für ein Mittel der Annehmlichkeit und was wir für ein Mittel der Bedürfniß ansehn, wie viel wir zur Annehmlichkeit, und wie viel wir zur Bedürfniß rechnen, und was wir entbehren können oder nicht. Alle Annehmlichkeiten und Vergnügungen müssen wir so geniessen, daß wir sie 20 auch entbehren können, wir müßen sie niemals zur Bedürfniß machen. Auf der andern Seite müssen wir uns angewöhnen, alle Ungemächlichkeiten — das ist noch kein Unglück — / standhaft zu ertragen. Also **404** in Ansehung der Ergötzlichkeiten sollen wir uns zur Entbehrlichkeit und in Ansehung der Ungemächlichkeiten zur Leidlichkeit ange- 25 wöhnen. Die Alten drückten dieses dadurch aus, wenn sie sagten: Sustine et abstine. Wir dürfen uns nicht aller Annehmlichkeiten und Vergnügungen entschlagen und gar keine genießen, das wäre eine Mönchs Tugend, sich alles dessen zu entschlagen, was dem menschlichen Leben angemeßen ist: aber wir müssen sie nur so geniessen, daß 30 wir sie auch entbehren können und nicht zu Bedürfnissen machen, alsdenn sind wir abstinent gewesen. Auf der andern Seite müssen wir uns angewöhnen alle Ungemächlichkeiten des Lebens zu ertragen und unsre Stärke in Erduldung derselben zu versuchen, und die Zufriedenheit nicht dabey zu verlieren. Denn besitzen wir Stärke der Seele, 35 wenn wir die Uebel, die nicht zu ändern sind mit heiterer Seele und fröhlichem Gemüthe ertragen, und dieses ist das sustine der Alten. Wir dürfen uns nicht selbst Ungemächlichkeiten auflegen, alle Uebel versuchen und uns durch Casteyung / züchtigen, dieses ist eine **405** Mönchstugend von der sich die philosophische unterscheidet, die allen

Uebeln die da kommen und unvermeidlich sind, fröhlich entgegengeht; zulezt läßt es sich doch alles ertragen. Es wird also hier das sustine und abstine nicht als eine Disciplin genommen, sondern als eine Entbehrlichkeit in Ansehung der Annehmlichkeiten, und als eine Erduldung aller Ungemächlichkeiten mit fröhlichem Muthe. Es giebt wahre 5 Bedürfnisse des Lebens, deren Beraubung uns gänzlich unzufrieden macht, z. E. unbekleidet und ohne Nahrung zu seyn. Es giebt aber auch Bedürfnisse, durch deren Beraubung wir zwar unzufrieden werden, die wir aber immer entbehren können. Jemehr einer von den Scheinbedürfnissen abhängt, desto mehr ist er in seiner Zufriedenheit 10 ein Spielball von denselben. Der Mensch muß also seine Seele in Ansehung der Bedürfnisse des Lebens discipliniren.

Wenn wir die Bedürfnisse unterscheiden wollen, so können wir das 406 / Uebermaß im Genuß von der Ergötzlichkeit, Ueppigkeit, und das Uebermaß von der Gemächlichkeit, Weichlichkeit nennen. Die 15 Ueppigkeit macht uns abhängig von einer Menge Sachen, die wir uns hernach nicht verschaffen können, und wodurch wir hernach in allerley Kummer versetzt werden, so daß wir uns auch wohl gar das Leben nehmen, denn wo die Ueppigkeit ueberhand nimmt, da pflegt der Selbstmord zu herrschen. Wenn die Ueppigkeit überhand nimmt, 20 so verringert sie das Wohlbefinden des Zustandes, und wenn die Weichlichkeit überhand nimmt, so ist das die völlige Ausrottung der männlichen Stärke. Die Ueppigkeit ist der üppige luxus, die Weichlichkeit der weichliche Luxus; der üppige Luxus ist thätig, der weichliche aber läßig. Die thätige Ueppigkeit ist den Kräften des Menschen 25 nüzlich, dadurch werden die Kräfte des Lebens gestärkt, so gehört z. E. reiten zum üppigen luxu. Alle Arten von lustiger Weichlichkeit 407 sind sehr schädlich, dadurch werden / die Kräfte des Lebens geschwächt, so gehört das Sänftentragen und Kutschen fahren zur Weichlichkeit. Wer zum üppigen Luxu geneigt ist, der erhält bey sich 30 die Thätigkeit und auch bey andern Menschen; demnach ist es besser, wenn man sich auf die Verfeinerung des Genußes als auf die Weichlichkeit legt. Denn der üppige Luxus excolirt unsre Kräfte, und erhält die Thätigkeit bey andern Menschen. In Ansehung der Ueppigkeit so wohl als der Weichlichkeit müssen wir auch die Regel von sustine und 35 abstine beobachten. Wir müssen uns von beyden unabhängig machen; denn jemehr der Mensch von der Ueppigkeit und Weichlichkeit abhängt, desto weniger ist er frey, und desto näher ist er dem Laster. Wir dürfen uns aber auch nicht sklavisch allen Ergötzlichkeiten ent-

ziehen, sondern sie nur immer so genüssen, daß wir sie auch entbehren können. Der Mensch, der weder seine Pflichten / noch des andern seine 408 verletzt, kann so viel Vergnügen genießen, als er nur kann und will. Er bleibt dabey immer gutartig und erfüllt den Zweck der Schöpfung. 5 Auf der andern Seite dürfen wir uns auch nicht alle Uebel auflegen, und sie denn erdulden; denn darin ist kein Verdienst Uebel zu erdulden, die man sich selber auferlegt, und deren man hätte überhoben seyn können; aber solche Uebel müssen wir standhaft ertragen, die uns das Schicksal zuschickt und die nicht zu ändern sind, denn das Schick- 10 sal ist eben so wenig aufzuhalten, als eine Mauer die schon einfällt. Alles dieses aber ist an sich keine Tugend, so wie das Gegentheil davon kein Laster ist, sondern es ist nur die Bedingung der Pflichten. Der Mensch kann seine Pflichten nicht erfüllen, wenn er nicht alles entbehren kann, denn sonst übertäuben ihn die sinnlichen Lockungen; 15 er kann nicht tugendhaft seyn, wenn er nicht im Unglück standhaft ist. Er muß / also erdulden können, damit er tugendhaft sey. Dieses 409 ist die Ursache, warum Diogenes seine Philosophie den kürzesten Weg zur Seeligkeit nannte. Darin fehlte er zwar, daß er solches für eine Pflicht hielt, da es doch nur so weit geht, daß der Mensch auch in 20 solchem Grad zufrieden seyn kann. Die Epicurische Philosophie ist nicht die Philosophie der Ueppigkeit, sondern der männlichen Stärke. Nach ihm sollte man auch mit der Polenta zufrieden seyn, und doch fröhlich und heiter und fähig aller Vergnügungen der Gesellschaft, auch aller Annehmlichkeiten des Lebens. Also fassen sie die Glückseeligkeit 25 an beyden Enden. Der Stoiker hat sich nicht allein solches nicht erlaubt, sondern so gar versagt. Unter die Beschwerlichkeiten, die wir uns angewöhnen müssen zu ertragen und zu erdulden, gehört die Arbeit, welches eine zweckmäßige Beschäftigung ist, und eine Absicht hat. Es giebt aber auch Beschäftigungen, die gar keine Arbeiten sind, 30 sondern nur zum Vergnügen dienen, und / keine Beschwerlichkeiten 410 in sich fassen. Solche Beschäftigung ist ein Spiel. Je erhabener die Zwecke sind, desto mehr Hindernisse und Beschwerlichkeiten faßt die Arbeit in sich, aber, wenn sie auch noch so viel Beschwerlichkeiten in sich faßt, so müssen wir uns doch an die Arbeit gewöhnen, daß sie auch 35 selbsten ein Spiel wird, und uns gar nicht beschwerlich fällt, sondern uns unterhält und vergnügt. Der Mensch muß aber thätig und arbeitsam seyn und die beschwerlichen Geschäfte gerne und fröhlich über sich nehmen, denn sonst hat die Arbeit das Merkmal des Zwanges, und nicht der Leichtigkeit. Es giebt Menschen, die aus Zweck be-

schäftiget sind, andre die es nicht aus Zweck sind; aber die gar keinen rechtschaffenen Zweck haben, sind geschäftige Müssiggänger, welches eine läppische Art von Beschäftigung ist. Wir haben zwar Beschäftigung ohne Zweck, z. E. das Spiel; das ist aber nur eine Erholung von der beschwerlichen Arbeit; aber beständig ohne Zweck beschäftigt zu 5
411 seyn, ist noch / ärger als gar nicht beschäftiget zu seyn; denn dieses macht noch ein Blendwerk einer Beschäftigung. Das größte Glück des Menschen ist, daß er selber der Urheber seiner Glückseeligkeit ist, wenn er fühlt, das zu genüssen, was er sich selbst erworben hat. Der Mensch kann ohne Arbeit niemals zufrieden seyn. Wer sich in 10 Ruhe setzen will und befreyt sich von aller Arbeit, der fühlt und genießt gar nicht sein Leben; sondern, so fern er thätig ist, fühlt er, daß er lebt, und so fern er arbeitsam ist, kann er nur zufrieden seyn. Ein Mann muß arbeitsam seyn, eine Frau darf nur Beschäftigung haben. Die Beschäftigung, wo kein Zweck ist, ist eine Beschäftigung 15 in der Muße, wo man sich nur beschäftiget, um sich zu unterhalten. Die Beschäftigung mit dem Zweck des Beschäftigens, ist ein Geschäfte. Ein Geschäfte mit Beschwerlichkeit ist eine Arbeit. Die Arbeit ist ein Zwangsgeschäfte, wo wir uns entweder selbst zwingen,
412 oder von andern gezwungen werden. / Wir zwingen uns selbst, wenn 20 wir einen Bewegungsgrund haben, der alle Beschwerlichkeiten der Arbeit überwiegt. Auf der andern Seite zwingen uns viele Sachen zur Arbeit, z. E. Pflicht. Wer zu seiner Arbeit nicht wodurch gezwungen wird, sondern beliebig arbeiten kann, der kann seine Zeit nicht so mit beliebiger Arbeit besetzen, und sie so ausfüllen, als wenn er die Arbeit 25 aus Pflicht thun muß, denn denkt man, du darfst es nicht thun, es zwingt dich keiner. Es gehört also zu unsrer Bedürfniß, daß wir Zwangs-Arbeiten haben. Wenn die Arbeit verrichtet ist, so empfindet man eine Annehmlichkeit, deren keiner fähig ist, als wer die Arbeit gethan hat. Es ist aber auch ein Verdienst, ein Beyfall, ein Selbstlob, 30 das man sich geben muß, wenn man ohnerachtet aller Beschwerden dennoch die Arbeit vollzogen hat. Der Mensch muß sich discipliniren; die größte disciplin aber ist, sich zur Arbeit zu gewöhnen. Dieses ist ein Trieb zur Tugend. Man hat bey der Arbeit keine Zeit sich auf Laster zu
413 besinnen, und die Arbeit bringt wirklich diejenigen / Vortheile hervor, 35 auf die ein andrer boshaft denken muß, sie durch Betrug zu erlangen.

Vom Luxu ist noch zu merken, daß er lange ein Gegenstand der philosophischen Betrachtung gewesen. Man hat lange untersucht ob er zu billigen oder zu misbilligen sey, und ob er der Moralität gemäß,

oder derselben entgegen gesetzt sey ? Es kann etwas der Moralität gemäß seyn, was doch indirecte hinderlich ist. Zuerst vermehrt der Luxus die Bedürfnisse, er vermehrt die Anlockungen und Anreizungen der Neigungen, und dadurch wird es schwer die Sittlichkeit zu
5 beobachten; denn je einfacher und einfältiger unsere Bedürfnisse sind, desto weniger Verleitung haben wir derselben Gnüge zu thun. Indirecte macht also der Luxus einen Einbruch in die Moralität. Auf der andern Seite aber befördert der Luxus alle Künste und Wissenschaften; er entwickelt alle Talente des Menschen, und es scheint also, daß
10 dieser Zustand die Bestimmung des Menschen sey. Er verfeinert die Moralität; / denn in Ansehung der Moralität kann entweder Recht- 414 schaffenheit oder Feinheit beobachtet werden. Die Rechtschaffenheit ist, wenn man der Moralität nicht widerstehet; die Feinheit der Moralität bestehet aber darin, daß man auch die Annehmlichkeit mit der
15 Sittlichkeit verbindet, z. E. gastfrey gegen einander zu seyn. Der Luxus entwickelt also die Menschheit bis zum größten Grad der Schönheit. Luxus ist aber von der Luxuries zu unterscheiden. Der Luxus besteht in der varietaet; die Luxuries aber in der Quantitaet. Unmäßigkeit findet sich bey Menschen, die gar keinen Geschmack
20 haben, z. E. wenn ein reicher Geizhals einmal dazu kommt, daß er tractirt, so häuft er die Speisen in großer Menge, und sieht nicht auf die Mannigfaltigkeit, sondern auf die Menge. Der Luxus aber findet sich bey Menschen, die Geschmack haben. Er excolirt also durch die Mannigfaltigkeit unsre Urtheilskraft, und beschäftigt viele Hände der
25 Menschen; er belebt das ganze gemeine Wesen. Also ist von der Seite wider / den Luxus in Ansehung der Moralität nichts einzuwenden; 415 nur es müssen doch Gesetze seyn, nicht um den Luxus einzuschränken, sondern zu dirigiren. Man muß im Luxu nicht zu weit gehn, sondern so weit man es aushalten und bestreiten kann. Der Luxus der Weichlich-
30 keit muß eingeschränkt seyn, dazu gehört z. E. der weibische Anzug bey Männern, die Weichlichkeit im Essen und alle Verzärtelungen. So sehen auch die Frauenzimmer auf einen wackern, thätigen und arbeitsamen Mann mehr als auf einen süßen geputzten Herren, wenn nur der erste die Grenzen seines Anzugs auf der andern Seite nicht gar zu sehr
35 übertreibt, daß er seine Unwissenheit und Gleichgültigkeit darinne verräth; sondern wenn er sich nur so ziemlich seinem Stande und der Zeit nach gemäß kleidet, alsdenn hat er mehr Anstand; der andere aber, der in seinem Betragen und Kleidern so sehr weichlich und weibisch ist, der beschäftiget sich mehr mit sich und sieht mehr auf sich als das

Frauenzimmer. Der Mann muß demnach männlich, das Weib weiblich seyn. Am Manne gefällt eben so wenig das weibliche, als am Weibe / 416 das männliche. Solcher weibliche Luxus macht den Mann weiblich. Zum männlichen luxu und Vergnügen gehört z. E. die Jagd.

Von den Glücksgütern. 5

Wir nennen einen Menschen wohlhabend, wenn sein Besitz der Glücksgüter seinen Bedürfnissen vollkommen adaequat ist; wir nennen ihn bemittelt, wenn er Güter überflüßig, so wohl zu Bedürfnissen als zu beliebigen Zwecken hat. Reich heißt einer, wenn es zulangt auch andre wohlhabend zu machen. Der Reichthum ist die 10 sufficiens zum Luxu. Auf der andern Seite ist einer arm, wenn er Mangel an Gütern hat zu beliebigen Ausgaben. Dürftig aber, wenn er Mangel hat zu nothwendigen Ausgaben. Die Glücksgüter werden nicht allein von dem der sie besitzt, sondern auch von andern geschätzt. Ein begüterter Mann wird von andern deswegen hoch geachtet, weil er 15 begütert ist, und ein dürftiger Mann wird deswegen weniger hochgeachtet, weil er dürftig ist. Die Ursache werden wir gleich einsehn. Alle Glücksgüter heissen Mittel, so fern sie Mittel sind, seine Bedürf- 417 nisse, seine / beliebige Absichten und Neygungen zu befriedigen. Der Ueberfluß der Glücksgüter über seine Bedürfniße und beliebige Ab- 20 sichten ist ein Vermögen; dieses ist schon mehr als bemittelt seyn. Das Vermögen hat 2 Vortheile, erstlich macht es uns von andern unabhängig, denn haben wir Vermögen, so brauchen wir nicht andre und bedürfen nicht andrer Hülfe, zweytens hat aber auch das Vermögen Gewalt, man kann vieles erkaufen. Alles, was menschliche 25 Kräfte hervorbringen können, kann man für ein Vermögen haben. Demnach ist Gold und Gut Vermögen im eigentlichen Verstande. Dadurch bin ich unabhängig; ich darf keinem dienen, keinen um etwas bitten; denn ich kann alles um Geld haben; wenn ich Geld habe, so kann ich mir andre durch ihren Eigennutz unterwerfen, daß sie mir 30 dienen, und mit ihrer Arbeit mir dienen wollen. Der Mensch aber, so fern er von andern unabhängig ist und sich vermögend befindet, ist ein Gegenstand der Achtung; denn dadurch verliert ein Mensch 418 seinen Werth, / wenn er von andern abhängt. Es liegt schon in der Natur, den weniger zu achten, der von andern abhängt; hat er aber 35 wieder über andre zu befehlen, so ersetzt es das wieder, z. E. ein

Officier. Daher ein gemeiner Soldat und ein Bedienter weniger geachtet wird. Dieweil also das Geld unabhängig macht, so wird man mehr geachtet; man hat einen Werth; man braucht keinen, man dependirt von keinem. Weil aber das Geld uns unabhängig macht, 5 so werden wir zulezt vom Gelde abhängen, und da uns das Geld von andern frey macht, so macht es uns wieder zu Sklaven von sich selbst. Dieser Werth, der von der Unabhängigkeit herrührt, ist nur negativ; der positive Werth, den das Vermögen giebt, rührt von der Gewalt her, die das Vermögen giebt. Durch Geld habe ich Gewalt, die Kräfte 10 anderer zu meinem Dienste zu gebrauchen. Die Alten sagten zwar, der Reichthum ist nicht erhaben. Ein / reicher Mann hat Einfluß ins 419 gemeine Wesen, und in das gemeine Wohl. Er beschäftiget viele Hände. Dieses ist aber nicht eine Erhabenheit der Person. Die Verachtung des Reichthums macht aber die Person erhaben. Der Reich- 15 thum macht nur den Zustand der Person, aber nicht die Person selbst erhaben. Also ist die Verachtung des Reichthums für den Verstand erhaben, aber in der Erscheinung ist der Reichthum erhaben.

Von der Anhänglichkeit des Gemüths an die Glücksgüter, oder vom Geitz.

20 Der Besitz eines Vermögens zu beliebigen Zwecken, ist schon an sich allein angenehm, demnach sind Reichthümer an sich angenehm weil sie sich auf Zwecke beziehn; aber die Reichthümer sind auch angenehm, ehe ich mir die Zwecke verschaffe, wenn ich auf alle Zwecke Verzicht thue, und mich nur in dem Besitz und Vermögen 25 fühle, alle Zwecke zu erreichen; denn wenn man erst das Vermögen in seiner Gewalt hat, so ist das schon angenehm, indem man denn es schon genießen kann, wenn man es will; es beruht bloß / auf meinem 420 Willen; denn das Geld ist doch schon in der Tasche, man genießt also hier das Vermögen in Gedanken, weil man es doch geniessen kann, 30 wenn man will. Die Menschen kränken sich, wenn sie das entbehren müssen, wozu sie Appetit haben, und es nicht in ihrer Gewalt ist; aber das ist ihnen leicht zu entbehren wenn sie auch Appetit dazu haben, wenn es nur in ihrer Gewalt ist. So schmerzt es einen jungen ledigen Menschen, daß er des Vermögens entbehren muß, was ein Ehemann 35 hat, und obgleich dieser Ehemann eben solchen Appetit hat, so ist es ihm doch leichter zu entbehren, indem er stets denkt, du kannst es doch allemal haben. Wenn der Mensch also Appetit wozu hat, und er

hat kein Vermögen denselben zu befriedigen, so schmerzt es ihn stärker, als es ihn schmerzen möchte, wenn er bey demselben Appetit sich solches versagen möchte, da er das Vermögen dazu hat. Es steckt also in dem bloßen Besitz des Vermögens was angenehmes, indem man dadurch alles haben kann, was und wenn man will. Daher gehen reiche / Personen, die geizig sind, schlecht gekleidet, denn sie achten die Kleider nicht, indem sie denken: sie können solche Kleider immer haben, indem sie das Geld dazu haben; sie dürfen nur, wenn sie wollen, sich Locken abschneiden lassen und sich solche Kleider machen lassen. Wenn sie Kutsche und Pferde sehn, so denken sie: sie können das alles eben so gut haben wie der da, wenn sie nur wollen. Sie nähren sich also mit dem Gedanken von dem Genuß, den sie in ihrer Gewalt haben; sie gehn alle in prächtigen Kleidern; sie fahren in Kutschen mit 6 Pferden; sie eßen täglich 12 Gerichte; aber alles in Gedanken; denn wenn sie nur wollten, so könnten sie solches allemal haben. Der Besitz des Vermögens dient ihnen zum wirklichen Besitz alles Vergnügens; sie können durch den bloßen Besitz des Vermögens alles Vergnügen genießen und alles Vergnügen entbehren. Ein Mensch der ein Vergnügen genossen hat, ist lang nicht so vergnügt, als wenn er noch den Prospect hat / das Vergnügen zu genießen, und das Geld behalten, als das Vergnügen wirklich empfinden und das Geld ausgeben. Ein Geiziger, der das Geld in der Tasche hat, stellt sich vor: wie wird dir zu Muthe seyn, wenn du das Geld für das Vergnügen wirst ausgegeben haben; du wirst hernach eben so klug seyn, wie anjezt; also behalt du lieber das Geld. Er denkt also nicht an das Vergnügen, was er geniessen wird, sondern wie ihm zu Muthe seyn wird nach dem Genuß des Vergnügens. Der Verschwender stellt sich aber das Vergnügen vor, wenn er es genießen wird. Er kann nicht denken, wie ihm hernach zu Muthe seyn wird, wenn er es wird genoßen haben, darauf verfällt er nicht.

In der Anhänglichkeit der Glücksgüter ist etwas anzutreffen, was mit der Tugend eine Aehnlichkeit hat, es ist ein Analogon der Tugend. Ein solcher beherrscht sich selbst in seiner Neigung, er entzieht sich vielen Vergnügungen; er befördert dadurch seine Gesundheit; er ist in allem ordentlich. Daher auch alte Leute, wenn sie geitzig sind, länger leben, als wenn sie es nicht wären; denn / indem sie sparen, so leben sie mäßig; sie würden sonst nicht mäßig leben, wenn es ihnen nicht Geld kostete; daher können sie gut essen und trinken, wenn es aus einem fremden Beutel geht, indem ihr Magen in guter Ordnung ist.

Geitzige Leute werden von andern verachtet und verabscheuet, und sie können es nicht einsehn, warum ? — Selbst Personen, die nichts von ihnen verlangen, verachten sie, und je mehr sie sich selbst was entziehn, desto mehr verachtet man sie. Bey allen übrigen Lastern
5 findet man, daß der Mensch sich selbst tadelt, es findet jeder, daß es ein Laster ist, und tadelt sich selbst darüber; beim Geitzigen allein aber findet man, daß er das Laster nicht tadelt; er weiß nicht, daß das ein Laster ist; er kann das gar nicht begreifen, wie es ein Laster seyn kann. Die Ursache hievon ist diese: Ein Geitziger ist derjenige, der nur
10 in Ansehung seiner selbst karg und hart ist, gegen andre kann er immer gerecht seyn, er nimmt sonst keinem was weg, aber er giebt auch keinem was; er kann also gar nicht begreifen, warum ihn ein andrer Mensch verachten soll, da er doch keinem andern was thut, und was er in Ansehung seiner selbst thut, / dadurch entsteht doch 424
15 dem andern kein Schade, und das geht auch keinen nichts an, ob er viel oder wenig oder gar nicht essen möchte; ob er prächtig in Kleidern oder schlecht und koddrig gehn möchte, darum hat sich kein Mensch zu bekümmern. Darin hat er zwar Recht, und deswegen sieht ers auch nicht ein, daß es ein Laster ist. Und man kann einem Geitzigen nicht
20 so recht dreist antworten, wenn er nur sonst nicht ungerecht ist, welches aber Geitzige selten sind. Sie halten sich rein von aller Schuld. Sie haben auch einigen Vorwand, warum sie sparen, z. E. sie sagen sie sparen für ihre Anverwandte; allein das ist nur ein Blendwerk, das er sich selbsten macht. Würde die Absicht des Geitzigen seyn für
25 seine Anverwandte zu sparen, so würde er sie noch in seinem Leben unterstützen, um das Vergnügen an ihrem Wohlseyn zu haben. Geitzige Personen sind gemeinhin auch sehr andächtig, denn indem sie keine Unterhaltung haben, in keine Gesellschaften gehn, weil es Geld kostet, so ist ihr Gemüth mit ängstlichen Sorgen beschäftiget. In
30 diesen ängstlichen Sorgen wollen sie Trost und / Unterstützung haben; 425 dies wollen sie also durch ihre Andächteley, die doch nichts kostet, von Gott erhalten. Besonders denken sie, wie es sehr gut und profitable wäre, wenn sie Gott auf ihre Seite bekommen möchten, das möchte nicht schaden, und wäre noch besser als jährlich 12 procent.
35 So niedrig er in allen Handlungen ist, eben so niedrig ist er auch in der Religion, und so wie er alles erwerben will, so will er auch das Himmelreich erwerben. Er sieht nicht auf den moralischen Werth seiner Handlungen, sondern er denkt, wenn er nur inständig bittet, denn das kostet ihn nichts, so wird er schon ins Himmelreich kommen. Ein

Geiziger ist auch sehr abergläubisch. Er glaubt, aus jeder Begebenheit wird eine Gefahr entstehn; daher bittet er Gott, er wolle doch alle Menschen vor Gefahr bewahren; sich meint er aber besonders. Wenn ein Unglück entstanden, wo viele unglücklich geworden, so beklagt er 426 sie sehr, indem er denkt, sie werden etwas aus seinem / Beutel be- 5 gehren. Der Geitzige ist also sich selbst unbekannt; er kennt sich selbsten nicht; demnach ist er unverbesserlich, indem man ihn gar nicht vom Laster überzeugen kann. Kein Geitziger kann bekehrt werden, ob es gleich ein jeder Lasterhafte werden kann. Der Geitz ist vernunftwidrig, daher hilft keine vernünftige Vorstellung bey einem 10 Geitzigen; denn wäre er fähig diese Vorstellung einzusehn, so wäre er nicht geitzig. Der Geitz ist aber deswegen vernunftwidrig, weil das Geld einen Werth als Mittel hat, aber kein Gegenstand des unmittelbaren Wohlgefallens ist. Unmittelbar hat der Geitzige ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gelde, obgleich es nichts ist als ein bloßes 15 Mittel. Es ist nur ein Wahn der Möglichkeit, davon einen Gebrauch zu machen. Der Vorsatz, das Geld zu gebrauchen, wird niemals würklich. Dieser Wahn ist durch die Vernunft nicht zurechte zu bringen; denn der wäre schon selbst wahnsinnig, der mit dem Wahnsinnigen 427 klug und vernünftig / reden wollte. Wäre dieses Laster nicht durch die 20 Erfahrung gegründet, so könnten wir gar nicht einsehn, daß es möglich ist, weil es so sehr der Vernunft widerstreitet. Der Geitz verschluckt zwar alle Laster, aber davor ist er unverbesserlich.

Der Geitz entspinnt sich aber auf folgende Weise, wozu schon die Vernunft einen Grund legt: Wenn man viele Gegenstände und Ver- 25 gnügungen des Lebens sieht, so wünscht man sich auch dieselbe zu besitzen und zu genießen; da aber das Vermögen als die Bedingung und die Mittel solche zu erhalten fehlt, so nimmt man sich vor, hiezu die Mittel zu erwerben, so gewöhnen wir uns an, uns eins nach dem andern zu entziehn. Wenn dieses nun einen langen Fortgang hat, 30 so entwöhnen wir uns aller der Vergnügungen gänzlich, und ihre Gegenwart und ihr Genuß ist uns gleichgültig. Da wir uns alles dieses zu entbehren angewöhnt haben in Erwerbung der Mittel, so entbehren wir es auch, wenn wir schon wirklich die Mittel erworben und in unsrer 428 Gewalt haben. Auf / der andern Seite haben wir uns wieder das 35 Sammeln angewöhnt, daher sammeln wir hernach noch immer fort, wenn wirs auch nicht mehr nöthig haben zu sammeln und bey Seite zu legen. Die Erfindung des Geldes ist auch eine Quelle des Geitzes, denn vor Erfindung des Geldes kann der Geitz nicht geherrscht haben. Daher

ist das filziger Geitz, mit solchen Sachen sparsam umzugehn, die unmittelbar können genoßen und gebraucht werden, z. E. mit Eßwaaren oder alten Kleidern. Das Geld giebt aber Anlaß zum Geitz, denn es ist kein Gegenstand des unmittelbahren Genußes, sondern ein
5 Mittel, alles mögliche dafür zu erhalten; denn wenn ich noch im Besitze einer Summe Geldes bin, so kann ich unermeßliche Projekte haben, mir Annehmlichkeiten und Gegenstände zu verschaffen, zu denen allen das Geld tauglich ist. Ich kann also hier das Geld noch anwenden, wozu ich will, ich sehe alle die Annehmlichkeiten und alle
10 Objecte / meines Wohlgefallens als solche an, die ich noch immer **429** haben kann; habe ich aber für eines von alledem schon das Geld ausgegeben, denn bin ich nicht mehr in Ansehung der Disposition des Geldes frey, jezt kann ich nicht mehr was andres dafür kaufen, und alle die Projecte von Annehmlichkeiten und Gegenständen haben nun
15 ein Ende. Hier entspringt aber bey uns eine Illusion, wenn wir das Geld noch besitzen, so sollten wir es disjunctive bezahlen, indem wir es entweder dazu oder dazu gebrauchen könnten. Wir betrachten es aber collective, und glauben alles dafür zu haben. Wenn der Mensch das Geld noch besitzt, so hat er eine angenehme Träumerey, sich alle die
20 Annehmlichkeiten zu verschaffen. Nun bleibt der Mensch gerne in diesem süßen Irrthume, daher beraubt er sich dessen durch die Vernunft nicht. Da er nun das Geld für ein Mittel hält, alle Vergnügungen dadurch zu geniessen, so hält er / das Geld für das größte Ver- **430** gnügen, indem in demselben alle Vergnügungen liegen, die er alle
25 geniessen kann, wenn er will. Er genießt also solange er das Geld hat alle Vergnügungen in Hoffnung; wenn er aber das Geld auf den Gegenstand des einen Vergnügens anwenden wollte, so ist die Unermeßlichkeit von allen übrigen Vergnügungen auf einmal weg. Demnach siehet der Mensch das Geld als den Gegenstand des größten Ver-
30 gnügens an, in welchem alle übrige Vergnügungen und Gegenstände liegen. Dieses Spiel geht täglich in dem Kopf des Geizigen vor, es ist eine Illusion bey ihm. Wenn also nun der Geitzige sieht, wie andre alle Annehmlichkeiten des Lebens geniessen, so denkt er, du kannst ja das alles haben, wenn du nur willst; es schmerzt ihn zwar und er mißgönnt
35 es den andern; allein wenn der andre sein Vergnügen schon genossen hat, und das Geld dafür auch schon weg ist, denn ist die Reihe an ihm zu triumphiren; denn er hat noch sein Geld in der Tasche / und lacht **431** sie alle aus, indem sie jezt eben so klug sind. Wenn wir die Verhältnisse des Geitzes in Ansehung des Standes, des Geschlechts und des Alters

erwegen, so bemerken wir in Ansehung des Standes, daß man dem geistlichen Stande besonders vorwirft, er sey dem Geitz ergeben. Diesen Vorwurf könnte man aber überhaupt auf alle Gelehrte werfen, und also auch auf die Geistlichen, so ferne sie unter die Gelehrten gehören, es sey denn, wenn ein Geistlicher kleine Einkünfte hat, und 5 sich also angewöhnt jede Kleinigkeit hochzuschazen, daß denn der Geitz bey ihm besonders entstehet. Allein, die Ursache, warum man dies allen Gelehrten insgemein vorwerfen kann, ist diese: Die Gelehrsamkeit ist keine unmittelbahre Erwerbung des Vermögens, sondern nur in so ferne sie geschätzt wird, daher sieht jeder Gelehrte sein 10 Metier als ein solches an, was nicht so fruchtbahr ist, und was kein Geschäfte ist, welches an sich selber eine Brodtkunst sey, wodurch man unmittelbar Geld verdient, so wie andre. Er ist also unsicherer bey allen seinen Einkünften, als ein anderer, der durch seine Kunst 432 und Handwerk jederzeit sein Brod / verdienet. Dieses kann also einen 15 Gelehrten zum Geitz disponiren, und das Geld hochzuhalten. Ferner, Leute, die ein sitzendes Geschäfte haben, gewöhnen sich zum Geitz; denn indem sie nicht ausgehn, so entwöhnen sie sich aller der Ausgaben die damit verbunden sind. Wenn sie von allen Vergnügungen und Belustigungen entfernt sind, so sind sie auch von dem dazu erforder- 20 lichen Aufwande frey, und indem sie ein sitzendes Geschäfte haben, so unterhalten sie sich mit solchen Vergnügungen, die auch ihr Gemüth unterhalten, und dabey gewöhnen sie sich auch die Enthaltsamkeit an. Der Kaufmann wäre wohl mehr zur Habsucht als zum Geitz geneigt. Der Militairstand ist aber gar nicht zum Geitz geneigt, denn indem sie 25 nicht wissen wie lange und wenn sie das ihrige genießen können, und sie damit auch nicht recht sicher sind, auchd abeie in Stand sind, der aus grosser Gesellschaft besteht, so sind bey ihm keine Quellen zum Geitz. 433 In Ansehung des Geschlechts / merken wir, daß das weibliche Geschlecht mehr zum Geitz aufgelegt ist, als das männliche, welches auch 30 mit ihrer Natur wohl übereinstimmt, denn indem sie nicht diejenige sind, die da erwerben, so müssen sie auch mehr sparen, dagegen kann derjenige schon großmüthiger seyn, der da erwirbt. In Ansehung des Alters merken wir an, daß das Alter mehr zum Geitz geneigt ist als die Jugend, denn die Jugend ist noch vermögend sich alles zu erwerben; 35 das Alter ist aber unvermögend. Geld ist aber vermögend, indem es auch also so heißt, alle Zwecke zu erreichen, die einem mangeln. Das Geld hat eine Macht. So suchen auch zuletzt Diebe wenn sie sich so viel zusammengestohlen haben, durch das Geld sich eine Sicherheit

vor der Strafe zu erwerben, z. E. er läßt sich adeln, damit er nicht so leicht könne gehangen werden. Also sucht das Alter durch ein künstliches Vermögen den Mangel seiner Kräfte und Macht zu ersetzen. Eine andere Ursache ist auch bey dem Alter die Furcht vor der 5 künftigen Dürftigkeit und Mangel; / denn wenn sie alles verloren haben, 434 so sind sie nicht mehr vermögend sich mehreres zu erwerben. Die Jugend aber kann sich mehreres erwerben; sie kann was anderes anfangen, wenn es mit einem nicht glückt; sie kann sich neue Pläne machen, das kann aber das Alter nicht, daher muß sich das Alter 10 einen Fonds etabliren, wodurch es von allem Mangel in Sicherheit stehet. Bey filtzigen Geitzigen ist mehrentheils die Furcht die Ursache ihres Geitzes, bey einigen aber auch, um nur Macht und Gewalt zu haben, welches sie am besten durch Geld haben können.

15 Betrachtung der Sparsamkeit, was es mit ihr für eine Bewandniß habe.

Die Sparsamkeit ist eine Peinlichkeit und Aufmerksamkeit in Ansehung des Aufwandes der Güter. Die Sparsamkeit ist keine Tugend; denn zum Sparen gehört weder Geschicklichkeit / noch Talent. 435 20 Wenn wir sie mit der Verschwendung gegen einander halten, so gehört dazu, um ein Verschwender mit Geschmack zu seyn, weit mehr Talent und Geschicklichkeit als zum Sparen, denn Geld ablegen kann auch der dummste. Das Geld aber auf verfeinerte Vergnügungen zu verthun, dazu gehört Kenntniß und Geschicklichkeit; aber Geld 25 durchs Sparen zu erwerben, dazu gehört keine Geschiklichkeit; daher auch solche Personen, die das Geld durch Sparen erwerben, sehr niedrige Seelen sind. Unter denen Verschwendern findet man aber aufgeweckte und geistreiche Personen.

Wenn wir fragen: Was ist dem Menschen im Staat schädlicher, der 30 Geitz oder die Verschwendung? so müßen wir vorher von beyden dasjenige absondern, wodurch sie den Rechten anderer Menschen Eintrag thun können, nämlich von dem Geitze die Habsucht, / und 436 von dem Verschwender die Verthuung anderer Güter, alsdenn sehen wir, daß der Verschwender sein Leben genoßen hat, und der Geitzige 35 hat sich selbst betrogen, indem er es immer in Hoffnung genießen wollte. Er geht also aus der Welt, wie ein dummer Tropf, der nicht

einmal weiß, daß er gelebt hat. Wenn wir aber auf der andern Seite die Unbehutsamkeit erwegen, so ist es bey dem Verschwender eine Unklugheit, indem er doch nicht weiß, wie lange er lebt, und er also hernach alles entbehren muß, wenn er es vorher verschwendet hat, welches der Geitzige nicht nöthig hat. Aber bey dem Geitzigen ist es eben so, er beraubt sich des gegenwärtigen Lebens, da sich der Verschwender des künftigen Lebens beraubt. Es ist zwar schwerer zuerst das Wohlleben genoßen zu haben, und hernach im Mangel zu seyn, als sich vorher was zu entziehn, und das / Vergnügen hernach zu genießen; allein so hat doch der Verschwender das Vergnügen schon genossen, und wenn es der Geitzige auch zuletzt genießen möchte, denn wäre es gut; allein er genießt es niemahls, sondern er schiebt es immer auf; es ist ihm immer künftig, und er speist sich nur mit Hoffnung des Vergnügens. Ein Verschwender ist also ein liebenswürdiger Thor; ein Geitziger aber ein hassenwürdiger Narr. Der Verschwender hat auch seinen Charakter nicht verdorben; er kann also noch Muth fassen in seinem Unglück zu leben; der Geitzige ist aber immer von schlechtem Charakter.

Wenn wir aber in Ansehung anderer fragen: Wer ist beßer, der Verschwender oder der Geitzige ? so antworten wir: so lange beyde leben ist der Verschwender beßer als der Geitzige, aber nach dem Tode nützt / der Geitzige den andern mehr. Die Vorsehung hat so gar Mittel durch den Geitzigen ihre Zwecke zu befördern. Sie sind Maschinen, die in der Ordnung der Dinge mit allgemeinen Zwecken übereinstimmen; sie sorgen dadurch für ihre Nachkommen, die durch sie in den völligen Besitz ihrer Güter kommen, und weil daselbst das Geld auf einem Haufen ist, so können dadurch große Geschäfte unternommen werden, und durch diese Unternehmungen kommt das Geld wieder in Circulation. Die Sparsamkeit ist keine Tugend sondern Klugheit; aber die Genügsamkeit ist eine Tugend. Die Genügsamkeit ist entweder Mäßigung oder Resignation, gänzliche Entschlagung. Es ist leichter sich etwas gäntzlich zu entschlagen, als sich worin zu mäßigen. Wenn man etwas entsagt, so hat man doch nichts empfunden; wenn man sich aber mäßigen soll, so muß / man vorher schon etwas genossen haben, also sind da schon die Appetite angefeuert, daher ist es schwerer sich dessen zu enthalten, was man schon zum Theil genossen hat, als gänzlich etwas zu entsagen. Zur Resignation gehört Tugend, aber zur Mäßigung noch mehr. Diese Tugenden laufen auf die Herrschaft über sich selbst hinaus.

Von den 2 Trieben der Natur und den sich darauf beziehenden Pflichten.

Wir haben von Natur 2 Triebe nach denen wir verlangen, von andern
5 geachtet und geliebet zu werden. Diese Triebe beziehen sich also auf
die Gesinnung anderer. Welche Neigung ist von diesen die stärkste?
Die Neigung der Achtung. Die Ursache ist 2fach. Die Achtung geht
auf unsern innern Werth; die Liebe aber nur auf den relativen Werth
andrer Menschen. Man wird geachtet, weil man einen innern Werth
10 hat. Die andere Ursache ist: weil uns die Achtung eine größere Sicherheit für andre stellt als die Liebe. Durch die Achtung sind wir mehr
unverletzlich und gesicherter vor Beleidigungen. Die Liebe kann aber
auch bey der / Geringschätzung statt finden. Die Liebe beruht auf dem 440
Lieben anderer Menschen. Es kommt auf andere an, ob sie mich lieben
15 oder verstoßen oder haßen wollen. Wenn ich aber einen innern Werth
habe, so werde ich von jedermann geachtet, es kommt hier nicht auf
Jemandes Belieben an, sondern wer meinen innern Werth einsieht,
der wird mich auch achten. Wenn wir das Gegentheil von beyden
nehmen, so ist die Verachtung schmerzhafter als der Haß. Beyde sind
20 unangenehm. Wenn ich aber ein Gegenstand des Haßes bin, so werde
ich doch nur von einem und dem andern gehaßt und wenn ich auch
viel Unglück vom Haß zu erwarten habe, so werde ich doch, wenn
andre nur einen Werth kennen, Muth und Mittel genug finden, den
Haß zu ertragen und mich ihm entgegen zu setzen. Die Verachtung
25 ist aber unerträglich. Ein Gegenstand der Verachtung ist ein / allgemeiner Gegenstand der Verachtung. Sie nimmt uns den Werth bey 441
andern weg und nimmt uns auch das Bewußtseyn unsres eignen
Werths weg. Wenn wir wollen geachtet seyn, so müssen wir auch Achtung für andre Menschen haben und die Menschheit überhaupt achten.
30 Auf der andern Seite liegt uns dieselbe Pflicht ob, daß wir, wenn wir
wollen geliebt seyn, auch Menschenliebe beweisen. Also müssen wir
das thun, was wir von andern fordern, das sie gegen uns thun sollen.
Wenn wir die Achtung, die wir von andern gerne haben, noch weiter
analysiren, so finden wir, daß die Vorsicht will, daß uns das Urtheil
35 anderer nicht gleichgültig seyn soll, sondern daß uns unmittelbahr
soll daran gelegen sein, was andre von uns urtheilen. Dieses fordern
wir aber von andern nicht aus Nutzen, Vortheil und andern Absichten,
denn sonst wären wir nicht ehrliebig, sondern / ehrbegierig, ehrgeizig. 442
In dieser Absicht will ein Kaufmann für reich gehalten werden, denn

er hat davon Nutzen. Die Sachen müssen aber nicht von den Mitteln, sondern von dem Zweck benannt werden. So ist derjenige nicht geitzig, der Geld zusammenspart, um es hernach in allem Pomp zu verprassen, sondern ehrsüchtig. Also ist auch die Neygung, von andern ein günstiges Urtheil zu erhalten, nicht eine Folge des Vortheils, 5 sondern es ist eine unmittelbahre Neygung, die bloß auf Ehre gerichtet ist und keinen Vortheil zum Object hat, und deswegen kann man nicht ehrgeitzig, sondern ehrliebig genannt werden. Die Vorsicht hat also die Neygung in uns gelegt; daher ist kein Mensch, wenn er auch ein großer Herr ist, gegen die Urtheile anderer gleichgültig. 10 443 Zwar siehet einer mehr darauf als der andre, / so scheint es z. E. daß dem Edelmann das Urtheil der Bauren oder auch wohl gar der Bürger gleichgültig ist, und dem Fürsten das Urtheil seiner sämtlichen Unterthanen; allein ein jeder wird doch nach dem Urtheil seines gleichen fragen, welches ihm nicht gleichgültig ist, so wird z. E. dem Fürsten 15 das Urtheil eines andern Fürsten nicht gleichgültig seyn, obgleich die Achtung dessen, der unter ihm ist, nicht so beträchtlich zu seyn scheint, weil man über einen solchen Gewalt hat, und also seine Achtung nicht so vielen Werth hat als dessen, über den er keine Gewalt hat, aber auf seines gleichen scheint sich die Ehrliebe sehr zu 20 beziehn, so schämt sich z. E. ein junges Frauenzimmer niedrigen Standes mehr vor ihres gleichen, als vor den Vornehmen, von denen sie lieber Verachtung aussteht als von ihres gleichen. Die Achtung 444 größerer Personen gegen uns / schmeichelt uns daher mehr als der niedrigen; der aber auch gegen die Achtung der Geringen nicht gleich- 25 gültig ist, der schätzt die Menschheit überhaupt, dem ist das Urtheil der schlechtesten Menschen eben so wenig gleichgültig, als der Vornehmen.

Die Absicht dieser Neigung der Achtung von andern ist bey der Vorsehung diese, daß wir unsre Handlungen mit dem Urtheil anderer 30 abwiegen möchten, damit unsre Handlungen nicht allein aus eigenliebigen Absichten geschehn möchten, weil unser Urtheil allein die Handlungen corrumpirt, sondern daß auch andre über unsre Handlungen richten möchten. Von der Ehrliebe muß die Ehrbegierde unterschieden werden. Wenn wir also beyde im Verhältniß halten, so ist die 35 Ehrliebe was negatives; man ist nur bedacht, kein Gegenstand der Verachtung zu seyn. Die Ehrbegierde aber begehrt, ein Gegenstand der Hochachtung von andern zu seyn. Die Ehrliebe könnten wir honestatem nennen, sie müßte aber denn von der Ehrbarkeit unter-

schieden werden, Ehrbegierde ist / aber Ambition. Man kann ehrliebig 445
seyn wenn man auch nicht in Gesellschaft von andern Menschen ist.
Man kann aus Ehrliebe die Einsamkeit suchen, um nur kein Gegen-
stand der Verachtung zu seyn. Ehrbegierig kann man aber nicht in der
5 Einsamkeit seyn, denn man will von andern hochgeachtet werden.
Es ist also die Ehrbegierde eine Anmaßung, eine Anfoderung an andere,
daß man mich hochachten soll. Ehrliebe billigen wir an jedermann
allerwärts, aber Ehrbegierde wollen wir an keinem haben. Das ist die
Bescheidenheit, wenn die Ehrliebe zu keiner Ehrbegierde wird. Nach
10 der Ehrliebe wollen wir von jedermann Achtung haben, so, daß wir
nicht verachtet werden, nach der Ehrbegierde aber verlangen wir,
mehr hochgeachtet zu werden, als es gemeinhin geschiehet. Man will
vorzüglich geachtet seyn, man maßt sich an, die Urtheile anderer
nach / seiner Meinung zu zwingen. Da aber die Urtheile anderer in 446
15 Ansehung unserer frey sind, so müßen die Gründe unserer Achtung
so seyn, daß die Urtheile anderer unzudringlich erfolgen, der aber ehr-
begierig ist, der sucht die Urtheile anderer zu seiner Achtung zu
zwingen, er fordert, daß ihn die andern achten sollen, und dadurch
macht er sich lächerlich, er thut einen Eingriff in die Rechte aller
20 Menschen.

Demnach werden wir dem Menschen, der ehrbegierig ist, gleich
Wiederstand leisten, wer aber nur ehrliebig ist, und auf seine Achtung
hält, um nur nicht verachtet zu werden, den achten wir auch und
jemehr er der Achtung werth ist, und jeweniger er Anmaßung drauf
25 macht, desto eher kommen wir ihm mit Achtung entgegen. In der Ehr-
begierde sind 2 Stücke zu unterscheiden: die Eitelkeit und die wahre
Ehrbegierde. Die Eitelkeit ist eine Begierde nach Ehre, in Ansehung
dessen, was nicht zu unserer Person gehört, z. E. wer eine Ehre / im 447
Titul, in der Kleidung etc. sucht. Die wahre Ehrbegierde ist aber eine
30 Begierde nach Ehre in Ansehung dessen, was zum Werth unserer
Person gehört. Alle Ehrbegierde, ob sie gleich dem Menschen natürlich
ist, muß doch zurückgehalten werden. Alle Menschen sind ehrbegierig,
aber keiner muß sie verrüken, denn alsdenn verfehlt die Ehrbegierde
ihren Zweck, indem die Menschen die Anmaßung auf ihr günstiges
35 Urtheil sogleich zurücktreiben, indem sie in ihrem Urtheil frey seyn
wollen und gar nicht gezwungen werden wollen. Wir können etwas an
sich werth schätzen, aber hochschätzen und ehren können wir nur das,
was einen verdienstlichen Werth hat. Alltägliche Menschen sind, die
solchen Werth haben, den man von jedermann ohne Unterschied

fordern kann. Und deswegen verdient man geachtet und geschätzt, aber nicht hochgeschätzt und geehrt zu werden, wenn man redlich, ehrlich, pünktlich in Beobachtung seiner Schuldigkeit ist, denn dies kann man von jedem fodern. Weil einer ehrlich ist, kann er deswegen 448 noch keine Beehrung verlangen, sondern nur / Achtung; denn er hat 5 keinen vorzüglich hervorragenden Werth. In allen Zeitaltern, wo die Ehrlichkeit Ehre erwirbt, und wo es ein Punct der Ehrbegierde ist, und man dadurch einen verdienstlichen Werth hat, daß man ehrlich ist, da ist schon Corruption der Sitten, da ist die Ehrlichkeit schon selten, man rechnet sie als ein Verdienst, da sie doch eine alltägliche 10 Eigenschaft eines jeden seyn sollte, denn wer einen sehr kleinen Theil weniger ist als ehrlich, der ist schon ein Schelm. So wird an türkischen Richtern als etwas verdienstliches gelobt, daß sie sich nicht haben bestechen lassen, und wenn Aristides der Gerechte genannt worden, so ist dies zwar Lob für ihn, aber ein Schimpf für sein Zeitalter, indem 15 alsdenn, da es so sehr von ihm gerühmt wird, wenige Gerechte gewesen. Zu den verdienstlichen Handlungen aber gehört z. E. Großmuth, Güte etc., denn dieses kann ich nicht von jedem fodern, demnach werden solche Menschen nicht allein geachtet, sondern hochgeschätzt und geehrt. Achtung erwirbt man sich wegen des Wohl- 20 verhaltens; Ehre aber wegen der verdienstlichen Handlungen. Man bringt sich um die Achtung wenn man schuldige Pflichten unterläßt. Eben so wie die Natur gebietet, die Geschlechter-Neygung zu verheelen, und ein Geheimniß daraus zu machen, ob sie gleich in jedes 449 Natur ist, diese Verheelung / aber dazu dienet, diesem Hange und 25 Neygung Schranken zu setzen, und sie nicht so gemein und offenbar zu machen, damit sie desto stärker erhalten werde, eben so fordert auch die Natur, daß man seine Neygung zur Ehrbegierde zu verbergen suche, denn so bald sie sich äußert, so ist es schon eine unbillige Anmaßung. Der Mensch hat einen Trieb zur Ehre, der ganz uneigen- 30 nützig ist, oft ist die Ehrbegierde auch eigennützig, wenn er nähmlich deswegen Ehre sucht, um seinen Zustand zu verbeßern, ein Amt oder eine Frau dadurch zu bekommen; wer aber Ehre ohne alle Absicht nur in dem Beyfall anderer sucht, der ist ehrliebig. Wenn wir den Trieb zur Ehre nehmen, den die Menschen dadurch zeigen, daß sie 35 auch nach dem Tode gern von andern Beyfall erhalten wollen, so sehen wir, daß darin nichts eigennütziges ist. Ohne diese Ehre würde sich keiner bemühn, sich den Wissenschaften zu widmen. Wenn er auf der wüsten Insel wäre, so würde er alle Bücher wegwerfen und lieber

Wurzeln suchen. Es frägt sich, ob dieser Trieb der Ehre rechter oder unrechter Trieb zu Wissenschaften sey? Die Vorsehung hat in uns den Trieb zur Ehre gelegt, damit / unsre Handlungen und unser Verfahren 450 mit dem allgemeinen Urtheil anderer übereinstimmen möchten. Denn 5 hätten wir diesen Trieb nicht, so würden wir unsere Handlungen nicht so gemeinnützig machen. Wir könnten uns in unserm eigenen Urtheil irren, demnach würden unsere Erkenntnisse oft sehr falsch sein, wenn sie nur allein auf unserm eignen Urtheile beruhn sollten. Daher ist dieser Trieb unabhängig, unsere Urtheile über unsre Erkenntnisse 10 mit dem Urtheile anderer zu vergleichen. Dieses ist der Probierstein, daß wir unsere Erkenntniße dem Urtheil vieler Köpfe unterwerfen. Die allgemeine Vernunft, das Urtheil aller, ist der Richterstuhl, vor den sich unsre Erkenntnisse stellen müssen, denn sonst könnte ich nicht wissen, ob ich mich geirret oder nicht geirret hätte, welches aus 15 vielen Ursachen seyn könnte. Ein anderer könnte sich wohl irren, aber nicht gerade da, wo ich. Wir haben also einen Trieb zur Ehre, unsre Erkenntnisse dem Urtheil anderer zu communiciren. Es ist wahr, dieser Trieb artet hernach in die Ehrbegierde aus, / wo man die fal- 451 schen Sachen und Erkenntnisse durch scheinbare Gründe auszuputzen 20 suchet, um den Beyfall anderer zu erschleichen und Ehre erhalten zu wollen; aber in der ersten Quelle ist er ein reiner und ächter Trieb, wenn er aber ausartet, so fällt auch der Zweck der Vorsehung dadurch weg. Die Ehrbegierde ist nicht so natürlich, sondern nur unter Bedingungen; die Ehrliebe aber ist natürlich. Ohne alle Ehrliebe hätten 25 die Wissenschaften keinen Antrieb. Es frägt sich, ob diese Ehrliebe an und vor sich selbst ohne allen Eigennutzen, die auch nach dem Tode nicht gleichgültig seyn kann, ja auch wohl noch stärker ist, weil man nach dem Tode nicht mehr etwas von sich abwischen kann, mit den Pflichten gegen sich selbst zusammenstimme, ja, ob es auch ein Gegen- 30 stand der Pflicht gegen sich selbst ist? Allerdings stimmt dieser Trieb nicht nur mit den Pflichten zusammen, sondern er ist auch ein Gegenstand unserer Pflicht. Der Mensch muß ehrliebig seyn. Wer gleichgültig in Ansehung der Ehre ist, ist niederträchtig. Die Ehre ist die Bonitaet der Handlungen in der Erscheinung. Die / Handlungen 452 35 der Menschen müssen aber nicht allein gut seyn, sondern auch vor Augen anderer Menschen als gut erscheinen. Die Moralität, der gute Wille und die Gesinnung geben dem menschlichen Geschlecht den Werth. Da dieses auch die moralische Verbindung ist, so muß ein jeder sehen, daß seine Handlungen nicht nur ein negatives Beyspiel

geben, daß sie nichts böses in sich fassen, sondern daß sie auch ein positives Beyspiel geben, und was gutes in sich enthalten. Unsre Handlungen müssen also nicht allein gut seyn, sondern auch als ein Beyspiel anderen in die Augen fallen. Unsre Handlungen müssen aus der Ehrliebe fließen. Es frägt sich nun: Soll man sich in Ansehung 5 der Ehre nach der Meinung anderer richten, die sie von dem, was Billigung oder Mißbilligung verdient, genommen haben, oder soll man sich nach seinem principio richten? Die Meynungen anderer sind 2fach, aus empirischen Gründen, und da haben sie Gewalt, und aus der Vernunft, da haben sie keine Gewalt. In Ansehung der Rechtschaffen- 10 453 heit, / die ich durch meine Vernunft einsehe, da kann ich keiner Meynung folgen, sondern nach meinem principio, das ich aus der Vernunft einsehe, muß ich mich richten. Wenn es aber z. E. eine Sache der Gewohnheit ist, da muß ich mich nach der Meynung anderer richten. 15

Die Ehrbegierde kann auch 2fach seyn: Wenn man das für den Gegenstand der Ehre hält, was die Leute von einem sagen, und was sie von einem denken. Jeder muß das für einen Gegenstand der Ehre halten, was die Leute von einem denken, das ist schon schlecht, wenn man sich nur daran kehrt, was die Leute von einem sagen. 20

Ehrbarkeit ist die Würdigkeit des Verhaltens, geehrt zu werden, das heißt, kein Gegenstand der Verachtung zu seyn.

Ende der Abhandlung
von den Pflichten gegen sich selbst.

/ II. Von den Pflichten gegen andre Menschen. 454

Der Autor begeht hier eine Ausschweifung, indem er redet von den Pflichten gegen Unbelebte, gegen belebte oder unvernünftige und gegen vernünftige Wesen. Wir haben aber nur Pflichten gegen andre
5 Menschen, die unbelebten sind unsrer Willkühr gänzlich unterworfen, und die Pflichten gegen die Thiere sind Pflichten, in so weit sie in Ansehung unserer gehn. Demnach werden wir alle Pflichten reduciren, auf die Pflichten gegen andre Menschen. Bey diesen Pflichten bemerken wir 2 Hauptgattungen:

10 I, Die Pflichten des Wohlwollens oder Gütigkeit

II, Die Pflichten der Schuldigkeit oder Gerechtigkeit.

Im ersten Fall sind unsre Handlungen gütig, im zweyten aber gerechte und schuldige Handlungen.

Wenn wir zuerst die Pflichten des Wohlwollens nehmen, so können
15 wir nicht sagen, wir sind / verbunden, andre Menschen zu lieben, 455 und ihnen Wohl zu thun; denn wer den andern liebt, will ihm wohl, aber ohne daß er ihm solches schuldig ist, sondern aus willigen Gesinnungen, gerne und aus eignem Triebe. Liebe ist Wohlwollen aus Neygung. Es kann aber auch Gütigkeit statt finden aus Grundsätzen.
20 Demnach ist unser Vergnügen und Wohlgefallen am Wohlthun anderer entweder ein unmittelbares oder ein mittelbares Vergnügen. Das unmittelbare Vergnügen am Wohlthun anderer ist die Liebe, das mittelbare Vergnügen des Wohlthuns, wo wir uns zugleich bewußt seyn, unsre Pflicht erfüllet zu haben, ist das Wohlthun nach Verbind-
25 lichkeit. Das Wohlthun aus Liebe entspringt aus dem Herzen, das Wohlthun aus Verbindlichkeit entspringt aber aus Grundsätzen des Verstandes. Man kann z. E. seiner Frau wohlthun aus Liebe; wo aber schon die Neygung / weggefallen ist, da thut man es aus Verbindlich- 456 keit. Es frägt sich, ob ein Moralist sagen kann wir haben eine Pflicht
30 andre zu lieben ? Liebe ist ein Wohlwollen aus Neigung; nur kann mir nichts zur Pflicht auferlegt werden, was nicht auf meinem Willen beruht, sondern auf meiner Neigung, denn ich kann ja nicht lieben, wenn ich will, sondern wenn ich einen Trieb dazu habe. Pflicht ist aber jederzeit ein Zwang; entweder muß ich mich selbst zwingen, oder ich

werde von andern gezwungen. Worin besteht aber die Quelle der Verbindlichkeit des Wohlthuns an andern aus Grundsätzen? Hier müssen wir den Schauplatz der Welt anschauen, auf den wir als Gäste von der Natur gesetzt sind, und auf dem wir alles finden, was zu unserm zeitlichen Glück nöthig ist. Von diesen Gütern der Welt hat 5 jeder Recht sie zu genießen. Da nun aber jeder daran einen gleichen Antheil hat, Gott aber keinem seine Portion zugeschnitten hat, sondern 457 es / dem Menschen überlassen, sie unter sich zu theilen, so muß ein jeder diese Güter des Lebens so geniessen, daß er auch auf die Glückseeligkeit anderer bedacht sey, die ein gleiches Antheil daran haben, 10 und ihnen nichts vorentziehn. Weil also die Vorsorge allgemein ist, so muß man nicht gleichgültig seyn in Ansehung der Glückseeligkeit anderer. Wenn ich z. E. einen gedeckten Tisch mit Speisen im Walde finde, so muß ich nicht denken, daß das allein für mich ist, ich kann davon geniessen, aber ich muß auch bedacht seyn, andren auch etwas 15 übrig zu lassen, auch nicht ein Gericht ganz allein aufessen, denn ein anderer könnte auch dazu Appetit haben. Wo ich also sehe, daß die Vorsorge allgemein ist, so habe ich Verbindlichkeiten, meinen Gebrauch einzuschränken und zu denken, daß die Natur die Anstalten für alle gemacht hat. Dieses ist der Quell des Wohlthuns aus Verbind- 20 lichkeit. Wenn wir aber auf der andern Seite das Wohlthun aus Liebe nehmen, und einen Menschen, der da aus Neygung liebt, betrachten, so finden wir, daß ein solcher Mensch anderer Menschen bedarf, gegen 458 die er sich gütig beweisen kann. Er / ist nicht befriediget, wenn er nicht Menschen findet, denen er wohlthun kann. Ein liebreiches Herz 25 hat ein unmittelbares Vergnügen und Wohlgefallen am Wohlthun; es hat mehr Vergnügen als wenn es selbst genießt. Diese Neygung muß befriediget werden, denn es ist ein Bedürfniß. Dieses ist eine Gutartigkeit des Gemüths und des Herzens, aber kein Moralist soll solches zu cultiviren suchen, sondern das Wohlwollen aus Grundsätzen muß 30 cultivirt werden, denn die erste gründet sich auf Neygung und Bedürfniß des Menschen, woraus ein unregelmäßiges Verhalten entspringt. Ein solcher Mensch wird aus Neygung gegen jedermann wohlthätig seyn, wenn er aber von einigen hintergangen wird, wird es ihn gereuen, denn entschließt er sich wieder anders, und macht sich eine 35 Regel, von nun an keinem Wohl zu thun. Sein Verhalten ist also gar nicht nach Grundsätzen abgemessen. Moralisten müssen demnach Grundsätze festsetzen und das Wohlleben aus Verbindlichkeit emp- 459 fehlen und cultiviren, / und wenn alle Verbindlichkeit durch die Natur

auch durch die Religion vorgelegt ist, so kann auch die Neigung cultivirt werden, aber nur in so fern sie unter den Grundsätzen stehn muß, denn können sie als Triebfedern zu den Handlungen der Gütigkeit aus Neygung vorgelegt werden.

5 Wir gehn nun zu der 2ten Art von Pflichten gegen andere Menschen, nämlich zu den Pflichten der Schuldigkeit und der Gerechtigkeit. Diese Pflichten entspringen nicht aus Neygung, sondern aus dem Rechte anderer Menschen. Hier wird nicht auf die Bedürfniß des andren Menschen, wie bey den vorigen gesehn, sondern auf das Recht; 10 der andere Mensch mags nöthig haben oder nicht, er mag elend oder nicht elend seyn, wenn es sein Recht betrifft, so bin ich ihm schuldig zu satisfaciren. Diese Pflichten beruhen auf der allgemeinen Regel des Rechts. Die höchste unter allen diesen Pflichten ist die Hochachtung für das Recht anderer Menschen. Ich bin verbunden das Recht 15 anderer Menschen hochzuhalten, und es als heilig anzusehn. Es ist in der ganzen Welt nichts so heilig, als das Recht anderer Menschen, dieses ist unantastbar und unverletzbahr. / Wehe dem! der das Recht **460** anderer kränkt und es mit Füssen tritt. Das Recht des andern Menschen soll ihn für alles in Sicherheit halten, es ist stärker denn alle 20 Wehr und Mauer. Wir haben einen heiligen Regierer, und das was er den Menschen als heilig gegeben hat, ist das Recht der Menschen. Wenn wir uns einen Menschen vorstellen, der nur nach Recht und nicht nach Gütigkeit handelt, so kann dieser Mensch immer sein Herz vor jedem andren verschliessen, er kann gleichgültig seyn gegen sein 25 elendes und jämmerliches Schicksahl, wenn er aber nur gewissenhaft ist in Beobachtung seiner schuldigen Pflichten gegen jedermann, wenn er nur jedes Menschen sein Recht als ein heiliges und hochachtungswürdiges Stück, das der Regierer der Welt den Menschen gegeben hat, hält; wenn er keinem Menschen nicht das geringste umsonst giebt, 30 aber auch darin pünktlich ist, daß er ihm nichts entzieht, so handelt er recht, und wenn alle so handeln möchten, wenn alle keine Handlung der Liebe und Gütigkeit ausüben möchten, aber das Recht jedes Menschen unverletzt ließen, denn wäre kein Elend in der Welt, ausser nur ein solches / Elend was nicht aus der Verletzung anderer entspringt, **461** 35 z. E. Krankheiten und Unglücksfälle. Das gröste und mehreste Elend des Menschen beruht mehr auf dem Unrecht der Menschen als auf dem Unglück. Da die Achtung des Rechts eine Folge der Grundsätze ist, die Menschen aber einen Mangel an Grundsätzen haben, so hat die Vorsicht einen andren Quell in uns gelegt, nähmlich den Instinkt der

Gütigkeit, wodurch wir das ersetzen, was wir auf unrechtmäßige Art erlangt haben. Wir haben demnach Instinkt zur Gütigkeit, aber nicht zur Gerechtigkeit. Nach diesem Triebe erbarmen sich Menschen über andere und erzeigen demjenigen Wohlthaten, dem sie es vorher entrissen, obgleich sie sich keiner Ungerechtigkeit bewußt sind, das 5 kommt daher, weil sie es nicht recht untersuchen. Man kann mit Antheil haben an der allgemeinen Ungerechtigkeit, wenn man auch keinem nach den bürgerlichen Gesetzen und Einrichtungen ein 462 Unrecht thut. Wenn man nun einem Elenden / eine Wohlthat erzeiget, so hat man ihm nichts umsonst gegeben, sondern man hat ihm das 10 gegeben, was man ihm durch eine allgemeine Ungerechtigkeit hat entziehen helfen. Denn wenn keiner die Güter des Lebens mehr an sich ziehen möchte, als der andre, so wären keine Reiche aber auch keine Arme. Demnach sind selbst die Handlungen der Gütigkeit Handlungen der Pflicht und Schuldigkeit, die aus dem Recht anderer 15 entspringen. Wenn wir auf der andern Seite einen Menschen betrachten, der das Recht anderer nicht achtet, sondern gewohnt ist, auch seine schuldige Handlungen aus Gütigkeit zu thun, dem man nichts von Recht und Schuldigkeit vorreden soll, der wird viele Handlungen aus Gütigkeit ausüben, — wenn aber einer kommen wird, seine Schuld 20 abzufordern, weil er in der größten Noth ist, und seine Wechsel Schuld wieder bezahlen soll, wenn nun dieser die ordentliche Sprache der Schuldigkeit führet, so wird er von jenem angefahren, daß er so 463 grob ist, und alles mit Zwang haben will, / ob er es gleich mit Recht zwangsmäßig fordern kann. Wenn er nun diesem Menschen seine 25 Schuld nicht abgiebt, dieser aber dadurch unglücklich wird, so betragen alle seine gütige und wohlthätige Handlungen, die er in seinem ganzen Leben ausgeübt hat, nicht so viel als das eine Unrecht, was er diesem Menschen angethan hat, denn dieses ist eine ganz andere Art von Rechnung, in der jene Handlungen gar nicht in Anschlag kom- 30 men. Er kann Gütigkeit ausüben, von dem was er übrig hat, aber er muß keinem das Seinige abziehen. Wenn nun alle Menschen nur bloß aus Gütigkeit handeln wollten, so wäre gar kein Mein und Dein, denn wäre die Welt kein Schauplatz der Vernunft, sondern der Neygung, denn würde sich keiner bemühen was zu erwerben, sondern 35 sich auf die Gütigkeit des andern verlassen; alsdenn aber müßte alles in größtem Ueberfluß seyn, es wäre alles paßiv, so als wenn Kinder zusammen was genüssen, wo eins dem andern was giebt, so lange was da ist. Demnach ist es gut, daß Menschen durch Arbeit ihr Glück

besorgen müßen, und jeder Achtung für das Recht des andern haben muß. Demnach müssen alle Moralisten und Lehrer darauf sehn, daß sie die Handlungen / der Gütigkeit so viel als möglich als Handlungen der 464 Schuldigkeit ausgeben und sie aufs Recht reduciren. Man muß dem 5 Menschen nicht schmeicheln, wenn er Handlungen der Gütigkeit ausgeübt hat, denn sonst bläht er sein Herz von Großmuth auf und will, daß alle seine Handlungen alsdenn Handlungen der Gütigkeit seyn sollen.

Wir wollen noch etwas von den Pflichten des Wohlwollens und der 10 Gütigkeit anführen. Das Wohlwollen aus Liebe kann nicht geboten werden, wohl aber das Wohlwollen aus Verbindlichkeit. Wenn wir aber einem wohlthun aus Pflicht, so gewöhnen wir uns daran, so daß wir es auch hernach aus Liebe und Neygung thun. Wenn wir von jemandem Gutes reden, blos weil wir sehn er hat es verdient, so gewöhnen wir 15 uns daran, so daß wir ihm hernach alles gute nachsagen. Also ist auch die Liebe aus Neigung eine moralische Tugend und könnte in so weit geboten werden, damit man sich üben möchte, erst aus Verbindlichkeit wohlzuthun und durch das Angewöhnen hernach auch aus Neigung. / Alle Liebe ist entweder Liebe des Wohlwollens oder Liebe 465 20 des Wohlgefallens. Die Liebe des Wohlwollens besteht im Wunsch und in der Neigung das Glück anderer zu befördern. Die Liebe des Wohlgefallens ist das Vergnügen, welches wir haben, den Vollkommenheiten des andern Beyfall zu beweisen. Dieses Wohlgefallen kann sinnlich und intellectual seyn. Alles Wohlgefallen, wenn es 25 Liebe ist, muß doch vorher Neigung seyn. Die Liebe des sinnlichen Wohlgefallens ist ein Gefallen an der sinnlichen Anschauung, aus sinnlicher Neigung, z. E. die Geschlechter-Neigung ist ein sinnliches Wohlgefallen; es geht nicht sowohl auf die Glückseeligkeit, als auf die Gemeinschaft der Personen. Die Liebe des intellectualen Wohl- 30 gefallens ist schon schwerer zu concipiren. Das intellectuale Wohlgefallen ist nicht schwer sich vorzustellen, aber die Liebe des intellectualen Wohlgefallens ist schwer sich vorzustellen. Welches intellectuelle Wohlgefallen bringt Neigung hervor ? Die gute Gesinnung der Gütigkeit. Wenn es nun heißt: du sollst deinen Nächsten lieben, 35 wie ist das zu verstehen ? Nicht mit der Liebe des Wohlgefallens soll ich ihn lieben, mit solcher kann ich auch den größten Bösewicht / lieben, sondern mit der Liebe des Wohlwollens. Das moralische Wohl- 466 wollen bestehet aber nicht darin, daß man ihm wohl will, sondern daß man ihm eigentlich wünsche, er möchte doch dessen würdig werden,

und eben solche Liebe des Wohlwollens können wir auch gegen Feinde haben. Dieses Wohlwollen kann immer herzlich seyn. Ich wünsche, daß er zu sich selbst gebracht werde und sich dadurch alles Glücks würdig machen möge, und es wirklich erreichen. Solches Wohlwollen kann ein König gegen seinen Verräther haben. Er kann ihn zwar bestrafen und 5 hängen lassen, er kann ihn aber auch beklagen, daß er so unglücklich ist, daß er solche Strafe an ihm ausüben muß nach den Gesetzen, allein er kann ihm auch herzlich wünschen, daß er sich der Seeligkeit würdig machen möge, und sie wirklich erlange. Demnach kann die Liebe des Wohlwollens gegen seinen Nächsten jedermann gebothen werden. 10 Allein die Liebe des Wohlgefallens gegen seinen Nächsten kann nicht allgemein gebothen werden, indem keiner ein Wohlgefallen daran 467 haben kann, da wo kein Objekt der Billigung ist; allein / an dem Menschen selbst ist ein Unterschied zu machen zwischen dem Menschen selbst und seiner Menschheit. Demnach kann ich ein Wohlgefallen an 15 der Menschheit haben, ob ich gleich kein Wohlgefallen an dem Menschen habe. Ich kann ein solches Wohlgefallen auch am Bösewicht haben, wenn ich den Bösewicht und die Menschheit von einander unterscheide; denn auch in dem größten Bösewicht ist noch ein Keim des guten Willens. Es ist kein Bösewicht, der nicht einsehn und 20 unterscheiden könnte das Gute vom Bösen, und der nicht wünschen sollte tugendhaft zu seyn. Also ein moralisch Gefühl und der gute Wille ist da, nur die Kraft und die Triebfeder fehlen; denn wenn er auch ein solcher Bösewicht ist, so kann ich doch noch denken, wer weiß was ihn dazu bewogen hat; vielleicht ist dieses nach seinem 25 Temperament eben eine solche Kleinigkeit gewesen, als ein kleines Vergehn von meinem. Wenn ich mich nun in sein Gefühl versetze, so kann ich doch noch in ihm ein Gefühl zur Tugend finden, also muß die Menschheit doch in ihm geliebt werden. Demnach kann mit 468 Recht gesagt werden, wir / sollen unsern Nächsten lieben. Ich bin 30 nicht allein zum Wohlthun verbunden, sondern auch zur Liebe gegen andre mit Wohlwollen und Wohlgefallen. Da die Menschen Gegenstände der Liebe des Wohlgefallens sind, indem wir in ihnen die Menschheit lieben sollen, so müßen auch die Richter in Bestrafung der Verbrechen die Menschheit nicht entehren; zwar den Bösewicht 35 bestrafen, aber nicht seine Menschheit verletzen durch niedrige Strafen; denn wenn ein anderer jemandes Menschheit entehrt, so setzt der Mensch selbst in seine Menschheit keinen Werth; es sey denn wenn der Bösewicht selbst seine Menschheit so erniedrigt hat, daß er nicht

mehr werth ist, ein Mensch zu seyn, denn muß man ihn als einen allgemeinen Gegenstand der Verachtung behandeln. Es ist also das Geboth der Liebe gegen andre so wohl auf die Liebe aus Verbindlichkeit als aus Neigung eingeschränkt; denn wenn ich andre aus Verbindlichkeit liebe, so erwerbe ich mir dadurch Geschmack an der Liebe, und aus Uebung wird die Liebe aus Verbindlichkeit zur Liebe aus Neigung. Die Liebe aus Pflicht und überhaupt jede Pflicht die künstelt, / da denkt der Mensch nach, ob er auch dazu verbunden wäre, allein die Neygung geht ihren graden Weg; allein sie muß auch ihren Weg so grade gehn, denn sie hat keine Regel. Die Leutseeligkeit ist nichts anders als eine Manier im äußern Betragen gegen andre. Sie ist ein Abscheu vor jeder Beleidigung, die dem andern kann zugefügt werden. Sie entspringt aus der Menschenliebe und moderirt den Zorn und die Rachbegierde gegen andre. Im Grunde ist sie was positives; denn Leutseelige thun nichts, um das Wohl des andern zu verhindern; aber sie sind auch nicht großmüthig, es zu befördern. Freylich sollte beides verbunden seyn; allein die Großmuth, die mit Wackerheit und Stärke der Seele verbunden ist, läßt sich mit der Leutseeligkeit, die nur in Sanftmuth und Gelindigkeit bestehet, nicht verbinden. Menschlichkeit ist das Theilnehmen an dem Schicksale anderer Menschen; die Unmenschlichkeit ist, wenn man keinen Antheil an dem Schicksal anderer nimmt. Warum heissen einige Wissenschaften humaniora? Weil sie den Menschen verfeinern. Es bleibt / daher bey jedem Studirenden, wenn er auch sonst nicht viel Gelehrsamkeit erworben hat, dennoch eine solche Verfeinerung und Gelindigkeit; denn die Wissenschaften, indem sie das Gemüth occupiren, geben ihm solche Gelindigkeit, die jedem hernach eigen bleibt. Der Kaufmann wird demnach jeden nach seinem Vermögen schätzen, wie viel er werth ist; ein Studirender wird aber schon nach einem andern Wert schätzen.

Leutseeligkeit mit Offenherzigkeit ist Freimüthigkeit, welche sehr beliebt ist. Jede Freundlichkeit, Höflichkeit, Geschliffenheit, Artigkeit ist schon immer die Tugend selbst, aber nur im Kleinen ausgeübt. Daß sich aber die Tugend mit ihrer Stärke, Freundschaftsdienst und Aufopferung der eigenen Glückseeligkeit anstrengt, das ist sehr selten. Es ist daher nicht gut, wenn man einen Freund hat, den man mit Ansprüchen in der Noth zu helfen belästiget, man fällt dadurch seinem Freunde beschwerlich; denn denkt er gleich, man wird ihm öfter so kommen. Es ist besser, wenn man lieber selbst die Ungemächlichkeiten

erduldet, als den andern belästiget. Diejenige, die über Mangel / der Freunde klagen, sind eigennützige Leute, sie mögen immer gerne von ihren Freunden profitieren. Ich verlange solchen Freund, nicht von dem ich was ziehn kann, sondern nur dessen Umgang ich geniessen kann und dem ich mich decouvriren kann, aber Höflichkeit verlange ich von jedem. Jeder Umgang ist schon eine Cultur der Tugend und eine Vorbereitung zu gewißer Ausübung der Tugend. Die Höflichkeit bedeutet diejenige Gefälligkeit, nach welcher wir bis auf die geringste Kleinigkeit fein genug sind, uns dem andern gefällig zu bezeigen. Die Geschliffenheit ist die Abfeilung der Grobheit. Die Menschen schleifen und reiben sich an einander so lange ab, bis sie sich hassen. Diese Geschicklichkeit zeigt Feinheit in der Beurtheilungskraft, solches einzusehn, was dem andern gefällig oder mißfällig ist.

Kaltblütigkeit des Gemüths gegen andre ist, was keine Affection der Liebe, keine Gemüthsbewegung beweiset. Dem keine wohlwollende Gemüthsbewegung bewußt ist, der ist kalt. Die Kaltblütigkeit ist eben so nicht zu / tadeln. Die Dichter mögen gerne vom warmen Gefühl und Affection durchdrungen seyn und schelten auf die Kaltblütigkeit; allein wenn die Kaltblütigkeit mit Grundsätzen und guten Gesinnungen begleitet ist, so sind solche Menschen, die das haben, allemal Leute, auf die man sich verlassen kann. Ein kaltblütiger Vormund, der es gut mit mir meint, ein solcher Advocat, ein Patriot, sind Leute, die beständig sind, und die gewiß alles zu meinem besten anwenden werden. Aber Kaltblütigkeit im Bösen ist auch wieder desto schlimmer; aber im Guten, ob es gleich nicht so gut klingt, ist sie doch besser, als ein warmes Gefühl von Affection, denn sie ist beständiger.

Kaltsinnigkeit ist ein Mangel der Liebe; Kaltblütigkeit ist aber ein Mangel des Affekts der Liebe. Kaltblütigkeit der Liebe giebt Regelmäßigkeit und Ordnung; Kaltsinnigkeit ist aber der Mangel des Gefühls von dem Zustande anderer afficirt zu werden. Wir sollen andre lieben, weil es gut ist andre zu lieben und weil wir dadurch / gutartig werden. Wie kann man aber lieben, wenn der andre nicht liebenswürdig ist? Hier ist diese Liebe nicht eine Neygung an dem andern ein Wohlgefallen zu haben, sondern eine Neigung damit der andre des Wohlgefallens würdig wäre. Wir sollen geneigt seyn zu wünschen, den andren der Liebe würdig zu finden, und ein solcher, der an dem Menschen etwas suchet, was der Liebe würdig wäre, der wird auch gewiß was an ihm finden, was seiner Liebe würdig ist, so wie ein liebloser Mensch der an andern das aufsucht, was ihn der Liebe unwürdig

macht, auch wirklich solches in ihm findet. Man soll des andern Glück wünschen, aber man soll auch wünschen ihn liebenswürdig zu finden. Eine Regel ist hiebey zu bemerken: Wir müßen suchen, daß unsre Neygungen den andern zu lieben und sein Glück zu wünschen, nicht müssige Sehnsuchten sind, welches Begierden ohne Erfolg sind, sondern daß sie praktische Begierden sind. Eine praktische Begierde ist, die nicht so sehr nach dem Gegenstand gerichtet ist, als auf die Handlungen, wodurch dieser Gegenstand vollführt wird. Wir sollen nicht allein Wohlgefallen an der Wohlfahrt und dem Glück anderer haben, sondern dieses Wohlgefallen muß sich auf thätige Handlungen beziehn, die zu dieser Wohlfahrt / was beytragen. Eben so soll ich nicht wünschen, wenn der andre im Elend ist, daß er davon befreyet wäre, sondern ich soll solchen zu befreyen suchen. Alles Unglück und alle Uebel der Menschen sind nicht in so fern Gegenstände unsres Misfallens, daß dieses Uebel sind, sondern in so fern, daß diese Uebel von Menschen hervorgebracht sind. Wenn ein Mensch an seiner Gesundheit oder Vermögen Schaden gelitten hat, so hat dieses weiter nichts zu sagen, wenn es durch ein allgemeines Schicksal geschehen ist, indem solches oft im Leben vorkommen kann, aber wenn dieses Uebel von einem andren Menschen zugefügt ist, so ist das ein Gegenstand unsres größten Mißfallens. Wenn ich nun einen solchen Menschen in solchem Elende sitzen sehe, und ich sehe, daß ich solches auf keine andre Art ändern kann, daß ich ihm auf keine Weise zu Hülfe kommen kann, so kann ich mich kalt umkehren, und wie der Stoiker sagen, was geht mich das an; meine Wünsche können ihm / nicht helfen. Aber so ferne ich meine Hand ausstrecken kann ihm zu helfen, so kann ich in so fern sein Glück befördern und Antheil an seinem Unglück nehmen; aber denn nehme ich gar keinen Antheil an seinem Unglück, wenn ich sehnliche Wünsche hege, damit er davon möchte befreyt werden. Das Herz ist also nur so fern ein gutes Herz, in so fern es etwas zum Glück des andern beytragen kann, und nicht wenn es nur des andern sein Glück wünscht. Menschen rühmen sich ein gutes Herz zu haben, wenn sie nur wünschen, daß jeder glücklich seyn möchte. Der hat aber nur allein ein gutes Herz, der dazu etwas beyträgt. Alle moralische Unterweisung wird also darauf beruhn, daß unser Wohlgefallen an dem Glück anderer nur in so fern bestehn soll, als wir ein Vergnügen finden des andern sein Glück zu befördern. Demnach ist das Glück / des andern an und vor sich selbst nicht ein Gegenstand des Wohlgefallens, sondern in so fern wir Beyhülfe daran geleistet

haben. Hier aber glauben die Menschen die Theilnehmung an des andren seinem Schicksaal und das gute Herz bestehe schon im Gefühl und in den Wünschen. Derjenige Mensch aber, der aufs Elend anderer gar nicht siehet, wo er nicht helfen kann, der bey allem Unglück was nicht zu ändern ist, gleichgültig ist, aber darum beküm- 5 mert ist, wo er etwas ausrichten und helfen kann, ein solcher Mensch ist praktisch und sein Herz ist ein gutes Herz, weil es thätig ist, ob er gleich damit nicht solche Parade macht als andere, die durch Wünsche Antheil nehmen und darin schon die Freundschaft setzen.

Von der Freundschaft. 10

Dieses ist das Steckenpferd aller dichterischen Moralisten, und 477 hierin suchen sie Nectar und Ambrosia. Die Menschen werden / von 2 Triebfedern bewegt; eine ist von ihnen selbst hergenommen und das ist die Triebfeder der Selbstliebe; die andre ist die moralische Triebfeder, die von andern hergenommen ist und das ist die Triebfeder 15 der allgemeinen Menschenliebe. Diese 2 Triebfedern sind bey dem Menschen im Streit. Die Menschen würden andre lieben und ihr Glück besorgen, wenn sie nicht die Absichten ihrer Selbstliebe auszuführen hätten. Von der andern Seite sehn sie auch, daß die Handlungen der Selbstliebe kein moralisches Verdienst haben, sondern nur durch die 20 moralischen Gesetze an sich erlaubt sind. Dagegen ist es ein großes Verdienst, wenn der Mensch durch allgemeine Menschenliebe bewogen wird, das Glück andrer zu befördern. Nun hält aber der Mensch besonders darauf, was seiner Person einen Werth giebt. Aus dieser Idee fließt die Freundschaft. Wie fange ichs aber nun an? Soll ich 25 zuerst aus der Selbstliebe mein Glück besorgen, und hernach wenn es 478 besorgt ist, das Glück / anderer zu befördern suchen? Allein, alsdenn wird das Glück anderer hintenangesetzt und die Neigung zu meinem Glück wächst immer stärker, so, daß ich niemals in der Besorgung meines Glücks zum Ende komme, und auf solche Art das fremde 30 gar unterbleibt. Fange ich aber zuerst an, des andern sein Glück zu besorgen, so bleibt mein Glück zurück. Wenn aber die Menschen alle so gesinnt sind, daß jeder für das Glück des andern sorgt, so wird jedes Wohlfahrt durch den andern besorgt; wenn ich wüßte daß andre für mein Glück so sorgten, wie ich vor anderer ihres sorgen möchte, 35 so müßte ich in einer Besorgung meines Glücks nicht zu kurz kommen,

denn das würde mir dadurch ersetzt, daß ich das Glück des andern besorgte, also würden wir unsre Wohlfahrt vertauschen und keiner würde Schaden leiden; denn so gut er das Glück des andern besorgt, so besorgt der andre sein Glück eben so gut. Es scheint als wenn der
5 Mensch verliehrt, wenn er für das Glück des andern sorgt; allein, wenn andre wieder für ihn sorgen, / so verliehrt er nichts. Alsdenn würde 479 jedes sein Glück durch die Großmuth des andern befördert, dieses ist die Idee der Freundschaft, wo die Selbstliebe verschlungen ist in der Idee der großmüthigen Wechselliebe. Wenn wir nun wieder die andre
10 Seite nehmen, wo jeder sein eignes Glück besorgt und gleichgültig ist gegen andre, so ist zwar freylich jeder befugt sein Glück zu besorgen. Dieses ist zwar nur eine Erlaubniß der moralischen Regel, aber kein Verdienst; wenn jeder nur das Glück des andern nicht gehindert hat, indem er sein eignes besorgte, so hat er zwar kein moralisch Verdienst,
15 aber auch kein moralisch Verbrechen. Wenn wir nun wählen sollten, was würden wir wählen ? Freundschaft oder Selbstliebe ? Aus moralischen Gründen würden wir die Freundschaft wählen, aber aus praktischen die Selbstliebe, denn keiner könnte doch mein Glück so gut besorgen / als ich. Wenn ich aber eines von beyden nehme, so ist doch 480
20 immer was fehlerhaftes. Wähle ich bloße Freundschaft, so leidet dadurch mein Glück; wähle ich bloße Selbstliebe, so ist darin kein moralisches Verdienst und Werth. Die Freundschaft ist eine Idee, weil sie nicht aus der Erfahrung abgezogen ist, indem sie da sehr mangelhaft ist, sondern in dem Verstande ihren Sitz hat, in der Moral aber sehr nöthig ist.
25 Bey dieser Gelegenheit können wir merken, was eine Idee und was ein Ideal ist. Wir haben ein Maaß nöthig, wornach wir die Grade schätzen können. Dieses Maaß ist entweder willkührlich, wenn nähmlich die Größe nach Begriffen a priori nicht bestimmt ist, oder ein natürliches Maaß, wenn die Größe nach Begriffen a priori bestimmt ist. In Anse-
30 hung der Größen, so fern sie a priori bestimmt werden, welches ist da das bestimmte Maaß, nach welchem wir / sie schätzen können ? Ihr 481 Maaß ist immer das größeste; so fern dieses größeste ein Maaß in Ansehung anderer Größen ist, die minder sind, so ist dieses Maaß eine Idee, so fern es aber ein Muster anderer ist, so ist es ein Ideal. Wenn wir nun
35 die liebreichen Neigungen der Menschen gegen einander nehmen, so sind da viele Grade und Proportionen in Ansehung derer, die ihre Liebe unter sich und unter andern vertheilen. Das Maximum der Wechselliebe ist die Freundschaft und diese ist eine Idee, denn sie dient zum Maaß, die Wechselliebe zu bestimmen. Die größte Liebe gegen andre

ist die, wenn ich ihn so liebe als mich selbst, ich kann einen andern nicht mehr lieben als mich; wenn ich ihn aber so lieben will als mich, so kann ich dieses nicht anders thun, als wenn ich versichert bin, daß mich der andre eben so lieben wird als sich, / alsdenn wird mir das ersetzt, was ich mir selbst entgehn lasse, ich reokkupire mich selbsten dadurch. Diese Idee der Freundschaft dient dazu, daß wir dadurch die Freundschaft bestimmen können und sehen, wie viel daran noch fehlt. Wenn daher Sokrates sagte: Meine lieben Freunde, es giebt keine Freunde, so heißt das so viel, keine Freundschaft congruirt mit der Idee der Freundschaft; darin hat er also recht, denn es ist auch nicht möglich. Die Idee ist aber was wahres. Wenn ich bloß Freundschaft wähle, und des andern Glück allein besorge, in der Versicherung, der andre besorgt auch mein Glück eben so; so ist dieses zwar eine Wechselliebe, wodurch ich wieder ersetzt werde. Hier würde jeder das Glück des andern aus Großmuth besorgen, ich werfe mein Glück nicht weg, sondern ich habe es nur in andern Händen, indem ich / des andern seines in meinen Händen habe; allein diese Idee ist nur gut in der Reflection, aber unter den Menschen findet solches nicht statt. Wenn nun aber jeder nur allein für sich sorgte, ohne für den andern bekümmert zu seyn, so würde gar keine Freundschaft statt finden. Also muß beydes unter einander gemischt seyn. Der Mensch sorgt für sich und auch für das Glück anderer. Weil hier aber die Grenzen nicht bestimmt sind und der Grad nicht bezeichnet werden kann, wie weit ich für mich und wie weit ich für andre sorgen soll, so läßt sich das Maaß in der freundschaftlichen Gesinnung durch kein Gesetz und Regel bestimmen. Ich bin verbunden für meine Bedürfnisse und für die Zufriedenheit des Lebens zu sorgen; wenn ich nun das Glück des andern nicht anders, als / durch Aufgebung meiner Bedürfniße und Zufriedenheit des Lebens besorgen kann, so kann mich keiner verpflichten alsdenn das Glück des andern zu besorgen, und die Freundschaft gegen ihn auszuüben. Indem aber jedes seine Bedürfnisse steigen können und jeder sich so viel zur Bedürfniß machen kann als er will, so läßt sich hier der Grad nicht bestimmen, unter welcher Aufhebung der Bedürfnisse nur allein die Freundschaft statt finden kann; denn es ist vieles von unsern Bedürfnissen, die wir uns zur Bedürfniß gemacht haben, so beschaffen, daß wir viele derselben gegen unsern Freund aufopfern können. Die Freundschaft wird eingetheilt: in die Freundschaft der Bedürfnisse, in die Freundschaft des Geschmacks und in die Freundschaft der Gesinnung. Die Freund-

schaft / der Bedürfnisse ist, nach welcher die Personen in Ansehung 485
ihrer Bedürfnisse des Lebens sich einander eine wechselseitige Vorsorge vertrauen können. Dieses ist der erste Anfang der Freundschaft unter den Menschen gewesen. Sie findet aber nur in dem rohesten
5 Zustande am meisten statt. Wenn daher Wilde auf die Jagd gehn und sie stehn in Freundschaft, so steht einer für die Bedürfniße des andern, einer sucht die Bedürfnisse des andern zu befördern. Je weniger die Menschen Bedürfnisse haben, desto mehr haben sie solche Freundschaft; denn wenn der Mensch in dem Zustande des Luxus ist, wo er
10 viele Bedürfnisse hat, denn hat er auch viele eigene Angelegenheiten, und alsdenn kann er sich desto weniger mit den Angelegenheiten anderer beschäftigen, weil / er mit sich zu thun hat. In dem Zustand 486
des Luxus findet also solche Freundschaft nicht statt, ja man will nicht einmal in diesem Zustand solche Freundschaft haben; denn
15 wenn der eine weiß, daß die Absicht des andern in der Freundschaft diese ist, daß er einige Besorgung der Bedürfnisse durch diese Freundschaft erreichen will, so wird die Freundschaft unintereßant, und denn wird sie auch aufgehoben. Ist diese Freundschaft activ, das heißt, wenn der eine wirklich die Bedürfnisse des andern besorgt, so ist
20 sie großmüthig; aber der paßive Theil, der darauf ausgeht, solches von andern zu erreichen, ist sehr ungroßmüthig. Demnach wird keiner seinem Freunde durch seine Angelegenheiten Ungemächlichkeiten verursachen, sondern jeder wird lieber sein Uebel selbsten ertragen, als daß er seinen Freund damit belästige. Sobald also die Freundschaft
25 unter 2 Personen / von beyden Seiten edel ist, so abhorrirt jeder davon. 487
Keiner wird dem andern durch seine Angelegenheiten Ungemächlichkeiten verursachen. Jedoch aber müssen wir doch in jeder Freundschaft diese Freundschaft der Bedürfnisse voraus setzen, aber nicht um sie zu genießen, sondern zu vertrauen, d. h. ich muß von jedem
30 meinem wahren Freunde das Vertrauen haben, daß er im Stande wäre mir meine Angelegenheiten zu besorgen, um meine Bedürfnisse zu befördern, nur ich muß solches von ihm nicht fodern, um es zu genießen. Das ist ein wahrer Freund, von dem ich weiß und voraussetzen kann, daß er mir wirklich in der Noth helfen werde; weil ich aber auch ein
35 wahrer Freund von ihm bin, so muß ich ihm solches nicht anmuthen und ihn in solche Umstände und Verlegenheit setzen, / ich muß solches 488
nur ihm vertrauen, aber nicht fodern und lieber selbst erdulden, als den andern damit belästigen. Der andre muß solches Vertrauen auch wieder auf mich setzen, aber eben so wenig solches fodern. Also das

Vertrauen auf die wohlwollende Gesinnung des andern und auf die beystehende Freundschaft bey unsern Bedürfnissen wird vorausgesetzt, obgleich ein andrer Grundsatz ist, laut dem wir solches nicht können mißbrauchen. Weil mein Freund so großmüthig ist, daß er solche gute Gesinnungen gegen mich hat, mir wohl zu wollen, und in aller Noth beyzustehn, so muß ich auch so großmüthig seyn und solches nicht von ihm fodern. Die Freundschaft, die sich so weit erstrecket, daß man dem andern mit seinem Schaden hilft, ist sehr selten und auch sehr delicat und fein. Die Ursache ist diese: Weil man / dem andern solches nicht anmuthen kann. Das süßeste und delicateste der Freundschaft sind die wohlwollende Gesinnungen; diese muß aber der andere nicht zu verringern suchen, weil das delicate der Freundschaft nicht darin besteht, daß ich sehe in des Freundes Geldkasten liegt auch ein Schilling für mich. Die andere Ursache ist aber, weil das Verhältniß geändert wird. Das Verhältniß der Freundschaft ist das Verhältniß der Gleichheit; wenn nun aber ein Freund dem andern mit seinem Schaden hilft, so ist er mein Wohlthäter gewesen, und ich bin in seiner Schuld; ist dieses aber, so bin ich dadurch blind gemacht, und kann ihm nicht mehr so dreist unter die Augen sehn, also ist da schon das wahre Verhältniß aufgehoben, und denn ist es keine Freundschaft mehr. Die Freundschaft des Geschmacks ist ein Analogon der Freundschaft und bestehet im Wohlgefallen am Umgange und wechselseitiger /Gesellschaft und nicht an der Glückseeligkeit des einen und des andern. Zwischen Personen von einerley Stande oder Gewerbe findet die Freundschaft des Geschmacks nicht so statt als zwischen Personen von verschiedenem Metier, so wird ein Gelehrter mit einem andern in keiner Freundschaft des Geschmacks stehn, denn der eine kann dasselbe, was der andre kann; sie können sich nicht satisfaciren und unterhalten; was der eine weiß, das weis der andre auch; aber ein Gelehrter mit dem Kaufmann oder Soldaten kann wohl in der Freundschaft des Geschmacks stehn; wenn der Gelehrte nur kein Pedant und der Kaufmann kein dummer Kerl ist, denn kann der eine den andern unterhalten, jeder von seiner Sache; denn die Menschen sind nur durch das verbunden, was der eine zur Bedürfniß des andern beytragen kann, nicht durch das, was der andre schon hat, sondern wenn / der eine das besitzt, was dem andern den Mangel ersetzt, also nicht durch die Einerleyheit, sondern durch die Verschiedenheit. Die Freundschaft der Gesinnung und des Sentiments kann im Deutschen nicht so recht ausgedruckt werden. Es sind Gesinnungen der Empfindung und

nicht der wirklichen Dienstleistungen. Die Freundschaft des Sentiments gründet sich darauf: Es ist besonders, daß wir, wenn wir auch im Umgange und in der Gesellschaft stehn, noch nicht gänzlich in der Gesellschaft stehn. In jeder Gesellschaft ist man zurückhaltend 5 mit dem größten Theil seiner Gesinnung; man schüttet nicht so gleich alle seine Empfindungen, seine Gesinnungen, und seine Urtheile aus. Jeder urtheilt so, wie es nach Umständen rathsam ist; es ruhet auf jedem ein Zwang; jeder hegt ein Mißtraun gegen andre, worauf denn eine Zurückhaltung erfolgt, laut der wir / entweder unsere Schwäche 492 10 verheelen, um nicht gering geschäzt zu werden; aber auch unsre Urtheile zurückhalten. Wenn wir uns aber von diesem Zwange entledigen können, wenn wir das, was wir empfinden, dem andern zukommen lassen, denn sind wir gänzlich in Gesellschaft. Damit also ein jeder von diesem Zwange loswerden könnte, so verlangt jeder 15 einen Freund, dem er sich eröffnen kann, gegen den er ganz seine Gesinnungen und Urtheile ausschütten kann; dem er nichts verheelen kann und darf; dem er sich völlig communiciren kann. Hierauf beruht also die Freundschaft der Gesinnungen und der Geselligkeit. Hiezu haben wir einen großen Trieb, um sich zu eröfnen, und ganz in 20 Gesellschaft zu seyn. Dieses kann aber nur in Gesellschaft eines oder 2er Freunde seyn. Ferner, so haben die / Menschen es auch nöthig sich 493 zu eröfnen, denn dadurch können sie nur ihre Urtheile reflectiren. Wenn ich einen solchen Freund habe, von dem ich weiß, er hat eine aufrichtige Gesinnung, er ist liebreich, er ist nicht hämisch, nicht 25 falsch, der wird mich schon in meinem Urtheile zurechthelfen, wenn ich geirret habe. Dieses ist der ganze Zweck des Menschen, was ihn seines Daseyns geniessen läßt. Es frägt sich: Ob in solcher Freundschaft Zurückhaltung nöthig ist? Ja, aber nicht so wohl um sein selbst, als um des andern Willen; denn die Menschen haben Schwachheiten und 30 die muß man auch gegen seinen Freund verheelen. Die Vertraulichkeit betrifft nur die Gesinnung und die Sentiments, aber nicht den Anstand, den muß man doch beobachten und seine Schwäche hierin zurückhalten, damit die Menschheit nicht dadurch verletzt werde. Man muß sich seinem besten Freunde nicht so entdecken, als / man 494 35 natürlich ist und sich kennt, denn sonst würde das ekelhaft seyn. In welchem Grad verbeßert es die Menschen, wenn sie Freundschaft machen? — Die Menschen machen sich nicht allgemein mit ihrem Wohlwollen, sondern mögen sich gern darin restringiren auf einen kleinen Zirkel. Die Menschen haben Lust, eine Sekte, eine Parthei,

eine Gesellschaft zu flechten. Die erstern Gesellschaften sind, die aus der Familie entspringen, daher einige nur allein in der Familie verkehren. Andre Gesellschaften werden durch Sekten, Religionspartheien etc. gestiftet, wodurch sie sich unter einander verbinden. Dies ist etwas rühmliches, es hat den Anschein, als wenn sich die Menschen bemühn in Verbindung ihre Empfindungen, ihre Urtheile etc. zu cultiviren; allein es bringt die Wirkung hervor, daß das menschliche Herz gegen die, die ausser diesen Gesellschaften sind, sich verschließt, z. E. in der Religions-Parthei. / Was aber das Allgemeine des Wohlwollens verringert, und das Herz gegen andre verschließt, das schwächt die wahre Bonität der Seele, welche aufs allgemeine Wohlwollen hinausläuft. Die Freundschaft ist also eine Nothhülfe, sich von dem Zwang, dem man sich aus Mißtrauen ergiebt, gegen Personen, mit denen man in Verbindung steht, zu entdecken, und denselben sich ohne Zurückhaltung zu eröffnen. Allein, wenn wir in solcher Freundschaft stehn, so müssen wir uns hüten, unser Herz gegen andre zu verschließen, die nicht in unsrer Gesellschaft stehn. Freundschaft findet nicht im Himmel statt, denn Himmel ist die größte Moralische Vollkommenheit, und diese ist allgemein; Freundschaft ist aber eine besondre Vereinigung gewisser Personen; also ist dieses nur in der Welt eine Zuflucht, seine Gesinnung dem andern zu eröffnen, und sich ihm zu communiciren, indem man hier in Mistrauen gegen einander steht. / Wenn Menschen über den Mangel der Freundschaft klagen, so kommt solches daher, weil sie kein freundschaftliches Herz und Gesinnungen haben, und denn sagen sie, die andren sind keine Freunde; solche haben immer was von ihren Freunden zu fodern und sie zu belästigen. Ein anderer der das nicht nöthig hat, entzieht sich der Freundschaft solcher Personen. Allein die allgemeine Klage des Mangels der Freunde ist eben so als die allgemeine Klage des Mangels an Gelde. Je mehr die Menschen gesittet werden, desto allgemeiner werden sie, und desto weniger finden die besondern Freundschaften statt. Der Gesittete sucht eine allgemeine Freundschaft und Annehmlichkeit, ohne besondre Verbindung zu haben. Je mehr Wildheit in den Sitten herrscht, destomehr sind solche Verbindungen nöthig, die man sich nach seinen Gesinnungen und Geschmack aussucht. Solche Freundschaft / sezt von beyden Theilen Schwachheiten voraus, daß von keiner Seite dem andern kann ein Vorwurf gemacht werden; wo aber einer dem andern was nachzusehen hat, wo sich keiner was vorzuwerfen hat, denn ist unter beyden Gleichheit, und

keiner kann sich dem andern vorziehn. Worauf beruht es denn bey der Zusammenpaßung und Verbindung der Freundschaft? Hierzu wird nicht die Identitaet des Denkens erfordert, im Gegentheil errichtet vielmehr die Verschiedenheit die Freundschaft, denn da ersetzt der 5 eine das, was dem andern fehlt, aber in einem Stück müssen sie übereinkommen: Sie müssen gleiche Principia des Verstandes und der Moralität haben, denn können sie sich complet verstehn; sind sie darin nicht gleich, so können sie gar nicht mit einander / einig werden, weil **498** sie im Urtheil weit aus einander sind. Jeder suche, daß er würdig sey 10 ein Freund zu seyn; dieses kann er durch rechtschaffene Gesinnung, Offenherzigkeit, Vertraulichkeit, durch ein Verhalten, das von Bosheit und Falschheit frey ist; aber mit Munterkeit, Lieblichkeit, Fröhlichkeit des Gemüths verbunden ist. Dieses macht uns zu Gegenständen, die einer Freundschaft würdig sind. Hat man sich würdig gemacht, ein 15 Freund zu seyn, so wird sich schon einer oder der andre finden, der an uns einen Geschmack haben und uns zum Freunde wählen wird, bis diese Freundschaft durch eine nähere Verbindung immer mehr und mehr zunimmt. Freundschaft kann auch ein Ende nehmen, denn die Menschen können sich nicht durchschauen, sie finden oft das / nicht, **499** 20 was sie an den andern vermutheten und suchten. Bey Freundschaften des Geschmacks verliert sich die Freundschaft, weil sich der Geschmack durch die Länge verliert und auf neue Gegenstände verfällt, und denn verdrängt einer den andern. Die Freundschaft aus Gesinnung ist rar, weil die Menschen selten Grundsätze haben. Es hört demnach die 25 Freundschaft auf, weil es keine Freundschaft der Gesinnung war. In Ansehung der vorigen Freundschaft muß man folgendes merken. Man muß Achtung vor dem Namen der Freundschaft haben, und wenn auch unser Freund wodurch Feind geworden ist, so müßen wir doch die vorige Freundschaft veneriren und nicht zeigen daß wir des 30 Hasses fähig sind. Es ist nicht allein an sich schlecht, / von seinem **500** Freunde nachtheilig zu sprechen, indem man dadurch beweist, daß man keine Achtung vor der Freundschaft hat, daß man in der Wahl seines Freundes schlecht gehandelt hat, und daß man jezt gegen ihn undankbar ist, sondern es ist auch wider die Regel der Klugheit: 35 denn diejenige gegen die er solches spricht, denken, es kann ihnen auch so gehn, wenn sie seine Freunde werden, und sich hernach erzürnen und machen also keine Freundschaft. Gegen den Freund hat man sich aufzuführen, daß es uns nicht schadet, wenn er unser Feind wäre, wir müssen ihm nichts in die Hände geben. Zwar muß man nicht

voraussetzen, daß er unser Feind werden kann, denn sonst wäre keine Vertraulichkeit. Wenn man sich aber seinem Freunde / ganz überläßt, und ihm alle Geheimniße anvertrauet, die mein Glück verringern möchten, die er ausplaudern möchte, wenn er mein Feind würde, so ist dies sehr unvorsichtig ihm solche anzuvertrauen, denn er könnte solche theils aus Unvorsichtigkeit ausplaudern, theils könnte er uns dadurch schaden, wenn er unser Feind würde. Wer einen hitzigen Menschen zum Freunde hat, der, wenn er aufgebracht ist, uns wohl an den Galgen bringen möchte, so bald er aber besänftigt ist, selbst abbittet, solchem muß man nichts in die Hände geben. Es frägt sich, ob man von jedem Menschen ein Freund seyn kann? — Die allgemeine Freundschaft ist, ein / Menschen Freund überhaupt zu seyn, ein allgemeines Wohlwollen gegen jedermann zu haben; aber jedermanns Freund zu seyn, das geht nicht an, denn wer ein Freund von allen ist, hat keinen besondern Freund; die Freundschaft ist aber eine besondere Verbindung. Allein, man könnte doch von einigen sagen, daß sie Freunde von Jedermann sind, wenn sie fähig sind, mit jedermann Freundschaft zu machen. Solche Weltbürger giebts nur wenige, sie sind von guter Gesinnung und geneigt alles auf die beste Seite auszulegen. Diese Gutherzigkeit mit Verstand und Geschmack verbunden, macht einen allgemeinen Freund aus. Dies ist schon ein großer Grad der Vollkommenheit. Aber die Menschen sind doch sehr geneigt, besondre Verbindungen zu machen. Die Ursache ist, weil der Mensch vom Besonderen anfängt, und zum allgemeinen fortgeht, und denn ist / es auch ein Trieb der Natur. Ohne Freund ist der Mensch ganz isolirt. Durch die Freundschaft wird die Tugend im Kleinen cultivirt.

Von der Feindschaft.

Feindschaft ist mehr als ein Mangel der Freundschaft. Wenn der Mensch keinen Freund hat, so folget daraus noch nicht, daß er ein Feind von jedem ist. Er kann immer ein gutes Herz haben, allein, er hat nicht die Gabe zu gefallen und einzunehmen. Er kann auch rechtschaffene Gesinnungen haben, nur er weiß sich nicht beliebt zu machen, alle Fehler zu gut zu halten; ein solcher kann keinen Freund haben, daraus folgt aber noch nicht, daß er deswegen eine schlimme Gemüthsart haben soll. So wie die Freundschaft besteht im gegenseitigen Wohlwollen und Wohlgefallen, so besteht die Feind-

schaft in gegenseitiger Mißgunst und Misfallen. Wir können an / je- 504
mandem Misfallen haben, aber keine Ungunst. Wir haben an einem
Misfallen, wenn wir nicht das Gute an ihm finden was wir suchen, wir
können mit ihm nicht umgehn; er kann unser Freund nicht seyn;
5 übrigens aber haben wir noch keine Ungunst gegen ihn; wir wünschen
ihm alles gute, ja wir würden ihm auch noch wohl was geben, wenn er
wegbliebe. Ungunst aber haben wir gegen jemanden, wenn wir ihm
nichts Gutes wünschen. Da nun die Feindschaft in Ungunst und Mis-
fallen besteht, wo man ein Vergnügen an dem Uebel anderer findet,
10 so müssen wir gegen keinen eine Feindschaft hegen, denn das ist an
dem Menschen selber häßlich, wenn er andre haßt und ihnen übel will.
Der Mensch ist alsdenn in seinen eigenen Augen liebenswürdig, wenn
er sich liebensvoll findet. Man kann auch / ohne Feindschaft auf seinen 505
Feind zu haben, doch einen Feind haben; man kann ihn meiden; man
15 kann auch wünschen, daß er das empfinden möge, was dazu gehört,
die Billigkeit des andern zu überschreiten; man kann gegen ihn böse
und aufgebracht seyn, ohne ein Feind von ihm zu seyn; denn man
sucht ihn deswegen noch nicht unglücklich zu machen. Also wahre
Feindschaft müssen wir gegen keinen hegen; wir können zwar einen
20 hassen; wenn er sich so gegen uns verhalten hat, unsre Geheimnisse
wodurch uns Schaden geschehn, auszuplaudern, denn er ist hassens-
werth, aber deswegen noch nicht ein Feind, wir dürfen ihm deswegen
noch nicht böses thun, denn Feindschaft ist eine declarirte Gesinnung,
dem andern was Böses zu thun.

25 / Friedfertig ist ein Mensch der vor aller Art von Feindschaft Ab- 506
scheu hat. Friedliebend ist man auf 2fache Art. Wenn man an seiner
Person Friede haben will, und wenn man bey andren Friede stiftet;
das letzte ist großmüthiger. Diese friedliebende Gesinnung ist unter-
schieden von der Indolenz, nach der man allem Streit und Ungemäch-
30 lichkeiten aus dem Wege gehet, weils Incommoditaet verursacht, die
aber nicht aus dem sanften Character herkommt, sondern aus gutem
Gemüth und Gutherzigkeit. Die friedliebende Gesinnung aus Grund-
sätzen ist aber, wenn man ohnerachtet des sanften Temperaments
dennoch aus Grundsätzen friedliebend ist. Die Misanthropie ist der
35 Menschen-Haß, welcher 2fach ist, der Menschenscheue und der
Menschen Feind. Der Menschenscheue fürchtet sich vor Menschen /
indem er sie als seine Feinde ansieht, der Menschen Feind aber ist, 507
wenn er selbst ein Feind von andern ist, der Menschenscheue scheut
die Menschen aus Temperament, er sieht sich selbst nicht für gut für

andre an, er hält sich zu gering für andere; und weil er dennoch etwas ehrliebig ist, so verbirgt er sich vor ihnen und flieht sie. Der Menschen Feind scheuet die Menschen aus Grundsätzen, er hält sich selbst für zu gut für andere. Die Misanthropie kommt theils aus Misfallen, theils aus Ungunst. Der Misanthrop aus Misfallen sieht alle Menschen für 5 schlecht an; er findet an ihnen das nicht, was er gesucht hat; er haßt sie nicht; er wünscht allen was Gutes, nur er hat Misfallen an ihnen. Solche sind trübsinnige Menschen, die sich keine Vorstellung vom menschlichen Geschlecht machen können. Der Misanthrop aus Ungunst ist der, der keinem Gutes, sondern Böses gönnt. 10

508 / Von den Pflichten, die aus dem Recht der Menschen entspringen.

Im jure wird bestimmt, was Recht sey. Das jus zeigt die Nothwendigkeit der Handlungen aus Befugniß oder aus Zwang. Die Ethic aber zeigt die Nothwendigkeit der Handlungen aus der innern Ver- 15 bindlichkeit, die aus dem Recht anderer entspringt, so ferne man dazu nicht gezwungen wird. Zuerst müssen wir vorzüglich Acht haben, aus welchen principiis die Pflichten entsprungen sind. Wenn wir einem was schuldig sind nach seinem Recht, so müssen wir dieses nicht als eine Handlung der Gütigkeit und der Großmuth ansehn, die Handlung 20 der Schuldigkeit nicht als eine Liebes Handlung verwenden. Die Titel der Pflichten müßen nicht verändert werden. Wenn man einem was 509 entzogen hat, und man ihm in der Noth / eine Wohlthat erzeigt, so ist das keine Grosmuth, sondern schwache Ersetzung dessen, was man ihm entzogen hat. Selbst die bürgerliche Verfassung ist so eingerichtet, 25 daß wir mit Antheil nehmen an den öffentlichen und allgemeinen Unterdrückungen, demnach müssen wir eine Handlung, die wir ausüben gegen andre, nicht als eine Handlung der Gütigkeit und Großmuth ansehn, sondern als eine kleine Erstattung dessen, was wir ihm durch allgemeine Einrichtung entzogen haben. Zweytens sind alle Hand- 30 lungen und Pflichten, die aus dem Recht anderer entspringen, die größten unter den Pflichten gegen andre. Alle Handlungen der Gütigkeit sind nur in sofern erlaubt, als sie dem Recht eines andern nicht entgegen sind; sind sie das, so ist die Handlung moralisch nicht erlaubt. Ich 510 kann also keine Familie vom Elende / erretten und hernach Schulden 35 hinterlassen. Es ist also nichts in der Welt so heilig, als das Recht des andern. Gütigkeit ist ein Ueberfluß. Wer keine gütige Handlung ausübet,

aber auch nicht das Recht anderer gekränket hat, der kann immer rechtschaffen seyn, und wenn alle so wären, so würde es keine Arme geben. Wer aber sein ganzes Leben durch gütige Handlungen geübet, und hat nur das Recht eines Menschen gekränkt, der kann dieses durch alle 5 gütige Handlungen nicht auslöschen. Doch gleichwohl sind die Pflichten des Rechts und der Gütigkeit nicht so hoch, als die Pflichten gegen mich selbst. Die Pflichten aus dem Recht anderer müßen nicht zur Triebfeder den Zwang haben; denn sonst sind solche nur Schelme, die die Rechte ausüben, aus Furcht vor der Strafe; die Triebfeder soll 10 auch nicht seyn aus Furcht vor der Strafe Gottes.

/ Von der Billigkeit. 511

Die Billigkeit ist ein Recht, welches aber keine Befugniß giebt den andern zu zwingen. Es ist ein Recht aber kein Zwangs=Recht. Hat jemand für mich gearbeitet für einen abgemachten Lohn, hat aber 15 mehr gethan als ich gefordert, so hat er zwar ein Recht, für seine übrige Arbeit Bezahlung zu fordern, aber er kann mich nicht dazu zwingen. Will er die Sache wieder in den vorigen Zustand bringen, so kann er solches auch nicht thun, wenn ichs nicht haben will, denn an meiner Sache hat weiter keiner mehr Recht daran; er hat also keine Befugniß 20 mich zu zwingen, weil es nicht abgemacht war. Es ist keine Declaration. Denn damit einer befugt sey mich zu zwingen, so muß erstlich die Handlung aus dem Recht des andern selbst entsprungen seyn; denn aber muß sie auch auf hinreichend äußerlichen Bedingungen der Imputation des Rechts / beruhn, diese werden durch Beweise, die 512 25 äußerlich sufficient sind, dargethan. Coram foro interno ist die Billigkeit ein strenges Recht, aber nicht coram foro externo. Die Billigkeit ist also ein Recht, wo die Gründe der äußern Imputation coram foro externo nicht gelten, wohl aber vor dem Gewißen.

Von der Unschuld.

30 Juridisch ist jemand schuldig, so fern er eine Handlung gethan, die dem Recht des andern zuwider ist. Ethisch ist er aber schuldig, wenn er nur den Gedanken gehabt hat, die Handlung zu begehn. Christus sagt das deutlich, wenn er spricht: so bald du ein Weib an-

siehst sie zu begehren etc. Wenn also einer seine Gesinnung nicht bessert, so bleibt er immer ethisch schuldig bey den Verbrechen die er nicht begangen hat, denn es fehlte nur die Gelegenheit, so wäre die
513 Handlung geschehn, / weil der Entschluß schon im Gedanken gefaßt war, die Umstände verhinderten es nur. Die Reinlichkeit in Gesin- 5 nungen befreyt uns von der Schuld der ethischen Pflichten. Ohne die Reinlichkeit der Gesinnungen wird der Mensch im moralischen Gericht so angesehn, als wenn er die Handlungen gethan hat, denn auch im äußerlichen Gericht ist der Mensch der Handlungen schuldig, wenn er auch nur durch Umstände und Gelegenheit dazu verleitet ist. Wie 10 mancher geht, der des Verbrechens nicht schuldig ist, weil er nicht in dieselbe Umstände gerathen; wäre er nur in dieselbe Versuchung gekommen, so wäre er auch desselben Verbrechens schuldig geworden. Also lag es nur an äußern Umständen. Es ist demnach keine Tugend so stark, für die nicht könnte Versuchung gefunden werden. Wir 15 kennen unsre Gesinnungen nicht recht, als bis wir in die Umstände
514 kommen / wo wir solche äußern können; denn wünschen gut zu seyn und sich davor halten, das thut jeder Bösewicht auch. Aber wer kann sagen, der und jener ist in der Versuchung gewesen, seinen Neben-Menschen zu hintergehn und hat es nicht gethan! — Die Reinlichkeit 20 der Gesinnung bey jeder Gelegenheit practisch zu zeigen, das ist eine moralische Unschuld. Oft rühmt man sich unschuldig zu seyn, und man hat die Versuchung nicht ausgestanden, man hat daher Ursache sich vor jeder Versuchung zu hüten; daher auch Christus in dem Vater-Unser — welches ein ganz moralisches Gebeth ist; ja selbst wenn wir 25 ums täglich Brod bitten, mehr die Genügsamkeit anzeigt, als Sorge für die Nahrung — angezeigt hat zu bitten, nicht in Versuchung geführt zu werden. Denn wer weiß, wie weit unsre moralische Gesinnungen gehn, und wer hat schon alle Proben ausgestanden. Der Himmel weiß unsre Schuld am besten; moralisch unschuldig zu seyn, 30
515 wer kann das sagen. / Vor dem foro externo können wir zwar unschuldig seyn, aber nicht hier.

Vom Schaden.

Hievon kann nichts gesagt werden, weil das schon die Rechte anderer betrifft. Wer mich betrogen oder belogen hat, dem thue ich kein 35 Unrecht, wenn ich ihn wieder betrüge oder ihm etwas vorlüge; aber

ich habe überhaupt nach dem allgemeinen Rechte der Menschheit Unrecht gethan. Derjenige kann sich zwar über mich nicht beklagen, aber ich habe doch auch Unrecht, daß ich das überhaupt gethan habe. Also ist das nichts, wenn wir uns rühmen können, Menschen nicht
5 Unrecht gethan zu haben; wir können doch überhaupt Unrecht gethan haben. Bey der Beleidigung ist eine Entschuldigung oder Genugthuung nöthig; wenn das nicht geschehn kann, so muß Abbitte folgen. Wenn man über die Beleidigung sein Leid beweiset, und darüber betrübt ist, daß man den andern beleidiget hat, der andre / damit nicht 516
10 zufrieden ist, so gereicht mir das zur Ehre, wenn ich ihm abbitte; die Abbitte ist also keine Erniedrigung.

Von der Rache.

Rachbegierde ist von Rechtsbegierde zu unterscheiden. Jeder Mensch ist verbunden sein Recht zu behaupten und zu sehn, daß sein
15 Recht nicht von andern mit Füssen getreten werde. Diesen Vorzug der Menschheit ein Recht zu haben, muß er nicht aufgeben, sondern so lange verfechten, wie er kann, denn sonst, wenn er sein Recht wegwirft, so wirft er seine Menschheit weg. Alle Menschen haben also eine Rechtsbegierde, ihr Recht zu schützen, so daß sie auch Gewalt
20 verlangen, dem Recht anderer Menschen, welches beleidiget ist, zu satisfaciren. Wenn wir hören, daß einem Unrecht geschehn ist, so ärgert es uns; wir sind begierig, ihn empfinden zu laßen, was das heißt das Recht anderer zu kränken.

/ Gesetzt wir haben für jemanden was gearbeitet, und er hat nicht 517
25 Lust solches zu bezahlen, sondern er macht viele Einwendungen, so ist das schon eine Sache die unser Recht angeht, mit dem müssen wir nicht spielen lassen. Hier ist es uns nicht mehr um die einige Thaler zu thun, sondern um unser Recht, welches mehr werth ist, als 100 oder 1000 Thaler. Wenn diese Rechtsbegierde aber weiter geht, als wir
30 nöthig haben unser Recht zu verfechten, so ist das schon eine Rache. Diese geht auf die Unversöhnlichkeit, und auf den Schmerz und Uebel, welches wir wünschen, daß demjenigen solches möchte zugefügt werden, der unser Recht gekränket hat; wenn wir ihm auch dadurch keine Achtung mehr für unser Recht einflößen. Diese Begierde ist
35 schon lasterhaft und die eigentliche Rache.

518 ## / Vom Ohrenbläser.

Es muß ein Unterschied gemacht werden, zwischen einem wahren und hinterlistigen Feind. Der schmeichelnde, heimliche und hinterlistige Feind erscheint wei tniederträchtiger, als die offenbahre Bosheit, wenn sie auch mit Gewalt verknüpft ist, denn alsdenn kann man sich 5 dafür hüten, aber wider die hinterlistige Bosheit nicht, die hebt alles Zutraun der Menschen auf; aber die offenbahre Feindschaft nicht. Wer offenbahr declarirt, er sey ein Feind, auf den kann man sich verlaßen; aber die hinterlistige geheime Bosheit, wenn die allgemein wäre, so hörte das ganze Vertrauen auf. Diese Bosheit verachten wir mehr 10 als die gewaltsame, denn die hinterlistige hat gar keinen valeur, ist 519 niederträchtig, hat gar keinen Quell des guten in sich. Der / offenbahre Bösewicht kann noch disciplinirt werden, seine Wildheit kann ihm benommen werden; der aber keinen Quell des Guten hat, dem kann man keines geben. 15

Von der Eifersucht und der daraus entspringenden Misgunst und Neid.

Die Menschen haben 2 Mittel sich zu schätzen. Wenn sie sich mit der Idee der Vollkommenheit vergleichen und wenn sie sich im Verhältniß mit andern vergleichen. Schätzt man sich mit der Idee der Vollkom- 20 menheit, so hat man einen guten Maßstab; schätzt man sich aber in Vergleichung mit andern, so kann dadurch oft das Gegentheil von dem herauskommen, wenn man sich nach der Idee der Vollkommenheit schätzt, denn nun kommts darauf an, wie diejenigen beschaffen sind, mit denen er sich vergleicht. Vergleicht er sich mit der Idee der Voll- 25 520 kommenheit, so bleibt er darin / sehr zurück und er muß sich sehr beeifern, derselben ähnlicher zu werden; vergleicht er sich aber mit andern, so kann er doch noch einen großen Werth haben, indem die, mit denen er sich vergleicht, große Schelme seyn können. Die Menschen mögen sich gerne mit andern vergleichen und sich darnach 30 schätzen, denn da haben sie immer Vortheile. Selbst von denen mit welchen sie sich vergleichen wollen, wählen sie immer die schlechtesten und nicht die besten, denn da können sie am meisten hervorstrahlen. Vergleichen sie sich mit Menschen, die größern Werth haben, so kömmt das facit ihrer Selbstschätzung zu ihrem Nachtheil heraus. 35 Nun sind nur 2 Wege übrig mit den Vollkommenheiten des andern

gleich zu werden. Entweder ich suche die Vollkommenheiten, die der andre hat, mir auch zu erwerben, oder ich suche die Vollkommenheiten des andern zu verringern. Ich vergrößere / also entweder meine Voll- 521 kommenheit, oder ich verringere die Vollkommenheit des andern, 5 denn bin ich immer superior. Weil nun das letztere commoder ist, so mögen die Menschen lieber die Vollkommenheiten des andern verringern, als die ihrige erhöhn. Dieses ist der Ursprung der Eifersucht. Wenn Menschen sich mit andern vergleichen, und sie finden an dem andern Vollkommenheiten, so werden sie über jede Vollkommenheit, 10 die sie an dem andern gewahr werden, eifersüchtig und suchen sie zu verringern, damit die ihrige hervorragen möge. Dieses ist die misgünstige Eifersucht. Suche ich aber meine Vollkommenheiten zu vermehren, daß sie dem andern gleich werden, so ist dieses eine Nacheiferey. Die Eifersucht ist also das genus, und ist also entweder eine 15 misgünstige oder eine nacheifernde Eifersucht. Weil nun die nacheifernde Eifersucht schwerer ist, so ist natürlich, daß die Menschen auf die misgünstige Eifersucht verfallen.

/ Eltern haben demnach in der Erziehung der Kinder darauf zu 522 sehn, daß sie die Kinder zu guten Handlungen nicht durch die Nach- 20 eiferung der andern zu bewegen suchen, denn dadurch entspringt bey ihnen eine misgünstige Eifersucht, und sie werden demjenigen gram und suchen ihm hernach nachzustellen, der ihnen als ein Muster in der Nacheiferung vorgelegt ist. Wenn daher die Mutter sagt: Sieh einmahl Junge, wie des Nachbahrs Fritze ist, wie schön daß er sich 25 hält, wie fleissig er ist, so ärgert sich dieser gleich über des Nachbahrs Fritze und denkt: wenn der Junge nur nicht wäre, so möchtest du ihm nicht verglichen werden, denn wärst du der beste. Nun kann sich zwar das Kind beeifern, eben dieselben Vollkommenheiten zu erhalten, die des Nachbahrs Kind hat, weil das aber schwerer ist, so verfällt es 30 auf Misgunst. Das Gute muß also den Kindern an und vor sich selbst angepriesen werden, / die andren mögen besser oder schlechter seyn, 523 denn wenn der andre nicht besser wäre, so hätte dieser alsdenn keinen Bewegungs Grund auch beßer zu seyn. Denn so gut die Mutter sagen kann: Sieh einmahl, der ist besser wie du, so könnte ihr der Sohn ant- 35 worten, ja der ist zwar beßer als ich, aber sehn Sie einmahl die andern an, da sind ihrer mehr, die noch weit schlechter sind. Denn wenn die Vergleichungen auf der einen Seite auf mich passen, so können sie auf der andern Seite eben so gut passen. Dieses sind Fehler der Erziehung, die hernach sehr einwurzeln. Dadurch cultiviren die Eltern die Eifer-

sucht, die sie doch bey den Kindern voraussetzen, wenn sie ihnen
andre zum Muster vorlegen, denn sonst könnten die Kinder ganz
gleichgültig gegen andre seyn. Da sie nun hierin den letzten Weg
nehmen, weil das leichter ist des andern seine Vollkommenheiten zu
524 destruiren / als seine so weit zu erheben, so entspringt hieraus die Mis- 5
gunst. Es ist uns zwar die Eifersucht sehr natürlich, aber das entschul-
digt uns gar nicht, daß wir sie cultiviren, sondern sie ist nur ein Subsi-
dium, eine Triebfeder, wenn noch keine maximen der Vernunft sind;
da wir aber schon maximen der Vernunft haben, so müssen wir sie
durch Vernunft einschränken. Denn da wir als thätige Menschen 10
bestimmt sind, so sind uns viele Triebfedern gegeben, als Ehrbegierde
etc., und unter diesen ist auch die Eifersucht. Sobald aber die Vernunft
herrscht, so müssen wir nicht suchen deswegen vollkommen zu wer-
den, weil uns andre vorkommen, sondern an sich. Denn muß die
Triebfeder aufhören und an ihrer Stelle die Vernunft herrschen. Die 15
Eifersucht herrscht besonders bey Personen von gleichem Stande und
Metier, z. E. die Kaufleute unter einander; besonders aber bey
Gelehrten von einer Profession, denn ein andrer kann ihnen nicht so
525 zuvorkommen. / Das weibliche Geschlecht ist unter einander eifer-
süchtig, in Ansehung des andern Geschlechts. 20

Misgunst ist, wenn man misvergnügt ist über den Vorzug des an-
dern; wir werden durch das Glück des andern zu sehr erniedrigt und
deswegen misgönnen wir es ihm. Sind wir aber darüber misvergnügt,
daß der andre Antheil am Glück hat, so ist das der Neid. Der Neid
ist also, wenn wir die Unvollkommenheit und das Unglück anderer 25
wünschen, nicht damit wir dadurch möchten vollkommen oder glück-
lich seyn, sondern damit wir alsdenn allein vollkommen und glücklich
seyn möchten. Der Mensch sucht glücklich zu seyn, so daß alle um ihn
unglücklich sind und sucht die Süßigkeit des Glücks darin, daß er allein
dasselbe geniesse und alle andre unglücklich sind. Dies ist der Neid 30
von dem wir hernach hören werden, daß er teuflisch ist. Die Misgunst
526 ist natürlicher, obgleich sie auch nicht / zu billigen ist. Auch gut-
artige Seelen sind misgünstig, z. E. wenn man misvergnügt ist und alle
andre sind fröhlich, so misgönne ich den andern das. Denn allein mis-
vergnügt zu seyn, da alle um ihn fröhlich sind, das ist schwer. Habe 35
ich allein ein schlechtes Gericht zu eßen, und alle andre haben gut
zu eßen, so kränkt mich das, und ich misgönne es ihnen; wenn aber
alle in der ganzen Stadt solches nicht beßer haben, so bin ich ver-
gnügt. Der Tod ist erträglich, weil alle Menschen sterben müssen;

sollten aber alle leben und ich allein möchte sterben müssen, so möchte mich das sehr kränken. Wir setzen uns in die Verhältniße der Dinge und nicht in die Dinge selbst. Wir sind misgünstig, weil andere glücklicher sind als wir. Wenn aber eine gutartige Seele glücklich und 5 fröhlich ist, so wünscht sie, daß alles in der Welt eben so glücklich und fröhlich wäre, denn misgönnt sie solches keinem. / Abgunst ist, wenn 527 man einem andern nicht einmahl das gönnt, was man selbst nicht verlangt. Dieses ist schon eine Bösartigkeit der Seele, aber noch kein Neid, denn dadurch daß ich dem andern dasjenige von meinem Eigen- 10 thume nicht gönne, was ich nicht brauchen kann, will ich noch nicht haben, daß ich allein was haben soll und der andre gar nichts; ich misgönne ihm doch nicht sein Eigenthum. Es liegt schon viel in der Natur des Menschen von Misgunst, was Neid werden könnte; aber noch nicht Neid ist. Die Erzehlung in einer Gesellschaft vom Unglück 15 des andern, welches aber noch erträglich seyn muß, oder vom Fall gewisser reicher Personen, sind wir sehr geneigt zu hören, und ob wir gleich keinen Gefallen beweisen, so gefällt es uns doch bey sich selbst. Aber wenn wir bey Sturm und üblem Wetter am warmen Ofen und am Caffe-Tische sitzen, und wir bringen den Mann, der bey solchem Wetter 20 unterwegens oder auf der See ist, aufs Tapet, so geniessen wir dadurch unser Glück beßer, / es erhöhet die Annehmlichkeit. Es liegt also die 528 Mißgunst in unserer Natur, welches aber noch kein Neid ist. Diejenige 3 Laster, die wir hier zusammen nehmen können, und die der Innbegriff der niederträchtigsten und boshaftesten Laster sind, sind diese: 25 die Undankbarkeit, der Neid, und die Schadenfreude. Wenn diese ihren völligen Grad erreichen, so sind es teuflische Laster. Alle Menschen werden durch Wohlthaten beschämt, indem man dadurch verbunden ist, und der andre Verbindlichkeiten und Ansprüche auf den hat, dem er Wohlthaten erzeigt hat. Daher schämt sich jeder 30 verbunden zu seyn; und ein großmüthiger Mann wird also nicht Wohlthaten annehmen um nicht verbunden zu seyn. Dies ist schon eine Anlage zur Undankbarkeit, wenn der Mensch, der Wohlthaten genoßen hat, stolz und eigennützig ist, denn aus Stolz schämt er sich dem andern verbunden zu seyn, / und aus Eigennutz will er solches 529 35 dem andern nicht zukommen lassen, daher wird er trotzig und undankbar. Wächst diese Undankbarkeit so weit, daß er seinen Wohlthäter nicht leiden kann, daß er ihm Feind wird, so ist das der Grad des teufelischen Lasters, indem es gar nicht mit der menschlichen Natur zusammenstimmt, denjenigen zu hassen und zu verfolgen, der

einem Wohlthaten erzeigt hat, und indem es auch einen entsetzlichen Schaden verursachen würde, wenn alle Menschen dadurch von allen Wohlthaten abgeschreckt würden, und dadurch Misanthropen würden, weil sie sehn möchten, daß sie dafür schlecht behandelt würden. Das 2te Laster ist der Neid. Dieses ist äußerst verhaßt, denn da will der Mensch nicht nur glücklich seyn, sondern allein glücklich seyn. Er wünscht sein Glück so zu geniessen, daß allerwärts Unglück ist, und er alsdenn in seinem Glück recht vergnügt seyn kann. / Ein solcher will auf die Art die Glückseeligkeit in der ganzen Welt ausrotten und deswegen ist er ein unerträgliches Geschöpf. Die 3te teufelische Bosheit ist die Schadenfreude, die darin besteht, daß man ein unmittelbares Vergnügen an dem Schaden anderer findet z. E. wenn man Feindschaften in der Ehe und sonst anzurichten sucht, und sich über den Schaden der andern freuet. Hier muß man sich eine Regel machen, daß man keinem Menschen das wiedersage, was von ihm nachtheiliges von andern gegen mich gesagt worden; es sey denn, wenn durch das Verschweigen dem andern Schaden entspringt, denn alsdenn richt ich Feindschaften an, wodurch der andre beunruhiget wird, welches nicht geschehn möchte, wenn ich es verschwiegen hätte, und denn, so handle ich auch gegen den andern, der es mir gesagt hat, treulos. Unsere Sorge hiebey ist, sich rechtschaffen zu verhalten und / denn mag die ganze weite Welt sagen, was sie will, so muß ich solches nicht durch meine Worte, sondern durch meinen Lebenswandel wiederlegen, wie Sokrates sagte: Wir müssen uns so offenbaren, daß die Leute das nicht glauben werden, was uns zum Nachtheil gesagt wird. Alle 3, die Undankbarkeit (ingratitudo qualificata), Neid und Schadenfreude sind teuflische Laster, weil sie eine unmittelbare Neigung zum Bösen anzeigen. Daß der Mensch mittelbare Neigung zum Bösen hat, ist menschlich und natürlich, z. E. der Geizige will gerne alles an sich ziehn; er hat aber kein Vergnügen, wenn der andre gar nichts hat. Es giebt also Laster, die directe und indirecte böse sind. Diese 3 Laster sind die, die directe böse sind. Es frägt sich, ob in der menschlichen Seele eine unmittelbare Neigung zum Bösen, also eine Neigung zum teuflischen Laster ist? Teuflisch nennen / wir das, wenn das Böse bey den Menschen so weit getrieben wird, daß es den Grad der menschlichen Natur überschreitet, so wie wir das Gute, was über die Natur des Menschen getrieben wird, englisch nennen. Alles Glück referiren wir in den Himmel und alles Böse in die Hölle, und das Mittel auf die Erde. Es ist aber zu glauben, daß in der Natur der menschlichen

Seele eine unmittelbare Neigung zum Bösen nicht stattfinde, sondern daß solches nur indirecte böse sey. Der Mensch kann nicht so undankbar seyn, daß er den andern sogar hassen sollte; nur er ist gar zu stolz, dankbar gegen ihn zu seyn, übrigens wünscht er ihm alles Glück, nur
5 er wollte gern von ihm entfernt seyn. So freut er sich auch nicht unmittelbar über den Schaden des andern, sondern wenn z. E. einer unglücklich geworden ist, so freut man sich, weil er aufgeblasen, reich und eigennützig war; / denn die Menschen mögen gern die Gleichheit 533 erhalten. Der Mensch hat also keine directe Neigung zum Bösen als
10 Bösen, sondern nur eine indirecte. Die Schadenfreude zeigt sich aber oft schon stark in der Jugend. So sind z. E. die Kinder gewohnt, andern mit einer Nadel unvermuthet einen Stich zu geben, sie thun es nur aus Spaaß und denken nicht, daß es der andre fühlen muß, und andre dergleichen Streiche mehr; so auch den Thieren Angst aus-
15 zupreßen, wenn sie z. E. dem Hunde oder der Katze den Schwantz einklemmen. Da sieht man es schon, wo es hinaus will, und diesem muß man frühe vorbeugen. Dieses ist aber eine Art von Thierheit, wo der Mensch etwas vom Raubthier an sich hat, welches er nicht überwältigen kann. Den Quell davon wißen wir nicht. Von einigen
20 Eigenschaften können wir gar keinen Grund anführen. So giebt es Thiere, die solchen Hang haben, alles wegzunehmen, ohne einen Gebrauch davon zu machen, und es scheint, als wenn der Mensch diesen Hang von der Thierheit übrig behalten hat.

/ Von der Undankbarkeit insbesondere können wir uns noch fol- 534
25 gendes merken: Der Beystand des andern in Ansehung der Nothdurft ist eine Wohlthat, in Ansehung anderer Bedürfniße ist Gütigkeit, und in Ansehung der Annehmlichkeit ists Höflichkeit. Wir können von dem andern eine Wohlthat erhalten, obgleich sie dem nicht viel kostet. Wir sind dem andern für die Wohlthat nach der Größe des Grades des
30 Wohlwollens, die ihn angetrieben uns solches zu erzeigen, dankbar, wir richten unsre Dankbarkeit nach der Ueberwindung, die es dem andern gekostet hat es uns zu geben, ein. Wir sind dankbar nicht bloß für das Gute, das wir bekommen haben, sondern auch für die gute Gesinnung des andern gegen uns. Die Dankbarkeit ist 2fach: Aus
35 Pflicht und aus Neigung. Aus Pflicht, wenn wir nicht durch die Gütigkeit des andern gerührt sind, / sondern weil wir sehn, daß es 535 sich geziemte dankbar zu seyn, denn haben wir kein dankbares Herz, sondern Grundsätze der Dankbarkeit. Aus Neigung sind wir dankbar, so fern wir Gegenliebe in uns empfinden. Unser Verstand hat eine

Schwäche, die wir oft erkennen, so, daß wir die Bedingung in die Sachen setzen, da es doch eine Bedingung unsres Verstandes ist; wir schätzen nicht anders die Kraft, als nach den Hindernissen; also können wir auch nicht den Grad des Wohlthuns anderer schätzen, als nach dem Grad der Hindernisse. Nun können wir das Wohlthun 5 und die Liebe eines solchen Wesens, was gar keine Hindernisse hat, gar nicht einsehn. Wenn Gott einem wohlthut, so denkt der Mensch. das hat Gott gar keine Mühe gemacht, und wenn er dankbar ist, so schmeichelt er Gott. So denkt der Mensch natürlich. Der Mensch ist sehr fähig Gott zu fürchten, aber nicht so leicht fähig Gott aus Neigung 10 536 zu lieben, weil er hier / ein Wesen erkennet, dessen Gütigkeit aus dem größten Ueberfluße entspringet und den nichts hindert uns Gutes zu erzeigen. Dieses dient nicht dazu, daß Menschen solches so thun sollen, sondern daß das menschliche Herz, wenn man es erforscht, wirklich so denkt. Daher auch Völker die Gottheit misgünstig vorstellten und 15 sagten: die Götter wären zurückhaltend mit ihren Wohlthaten, sie wollten nur viel gebethen seyn, und man sollte nur die Altäre mit viel Opfer belegen, da sie doch sahen, daß es Gott nichts kostete, ihnen mehr zu geben; es liegt aber solches in dem Herzen der Menschen. Allein wenn wir die Vernunft zu Hülfe nehmen, so sehn wir ein, daß 20 ein großer Grad der Gütigkeit zu einem solchen Wesen gehöret, wenn es einem Wesen gütig seyn soll, das so unwürdig ist. Hiedurch können wir uns helfen. Wir sind Gott Dank schuldig nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, weil Gott ein ganz andres Wesen und kein 537 Gegenstand unserer Neigung seyn kann. / Man muß sich hüten Wohl- 25 thaten anzunehmen, es sey denn unter dieser 2fachen Bedingung: Erstlich aus großer Noth und denn aus großem Vertrauen zu seinem Gönner. Der Wohlthäter ist kein Freund mehr, sondern mein Gönner. Ohne Unterschied aber Wohlthaten anzunehmen und solche immer zu suchen, ist nicht grosmüthig, denn dadurch macht man sich verbind- 30 lich; ist man aber in großer Noth, so muß man Verzicht thun auf seinen Werth, und solche aus treibender Noth annehmen; oder man ist überzeugt von seinem Gönner, daß er sie als keine Verbindlichkeit ansehe; im übrigen aber muß man sich lieber was entziehen, als Wohl- thaten annehmen; denn die Wohlthat ist eine solche Schuld, die nie- 35 mals getilgt werden kann, denn wenn ich auch meinem Wohlthäter 50 mal mehr gebe, als er mir gegeben hat, so bin ich doch noch nicht quitt, denn der andre hat mir eine Wohlthat erzeigt, die er mir nicht schuldig war, er hat mir solche zuerst erzeigt; wenn ich es aber auch

50fach wieder gebe, so thue ich es doch nur deswegen, um ihm die / Wohlthat zu vergelten und die Schuld zu bezahlen. Ich kann ihm hier 538 nicht mehr zuvor kommen; er bleibt doch immer der, der mir zuerst Wohlthaten erzeigt hat. Der Wohlthäter kann seine Wohlthaten dem 5 andern als eine Schuld oder als eine Äußerung seiner Pflicht aufer-legen. Legt er sie ihm als eine Schuld auf, so empört er des andern seinen Stoltz und verringert dadurch die Dankbarkeit des andern; will er aber nicht, daß man undankbar seyn soll, so muß er denken eine Menschen-Pflicht ausgeübt zu haben, und es dem andern nicht als 10 Schuld anrechnen, daß er darauf zu sinnen hat, solche wieder gut zu machen. Der andre muß aber diese Wohlthat doch als eine Verbind-lichkeit annehmen und dankbar gegen seinen Wohlthäter seyn; denn können Wohlthaten statt finden. Ein wohldenkender Mensch nimmt nicht einmal Gütigkeit an, viel weniger noch Wohlthaten. Dankbare 15 Gesinnungen sind sehr liebenswürdig, so daß solche Züge auch in der Comoedie Thränen zuwege / bringen; aber großmüthige Gesinnungen 539 sind noch süßer. Die Undankbarkeit haßen wir erstaunend, und wenn sie auch nicht gegen uns gerichtet ist, so ärgert es uns doch so, daß wir uns selbst ins Mittel setzen möchten. Dieses kommt daher, weil da-20 durch die Großmuth verringert wird. Der Neid besteht nicht darin, daß man vorzüglich glücklich seyn will, als wie die Mißgunst, sondern daß man allein glücklich seyn will. Dieses ist das ärgste bey dem Neide, warum sollen andre nicht auch glücklich seyn, wenn ich glücklich bin? Der Neid äußert sich auch in einigen Sachen der Seltenheit: z. E. bey 25 den Holländern, welches überhaupt eine neidische Nation ist, galten einmal die Tulpen einige 100 holländische Gulden. Ein reicher Kauf-mann aber hatte eine von den besten und seltensten, aber als er hörte, daß ein anderer auch eine solche hatte, so kaufte er sie ihm für 200 holländische Gulden ab, zertrat sie, indem er sagte: Was soll ich damit, 30 ich habe ja eine, ich wollte nur dieses, daß sie kein anderer haben sollte als ich. Und so ist es auch in Ansehung des Glücks. Mit der Schadenfreude ist es anders bewandt, solche Menschen können da lachen, wo andre / weinen; sie haben da Vergnügen, wo andre Schmerz 540 haben. Macht man andre unglücklich, so ist dieses Grausamkeit, 35 entspringt daraus ein körperlicher Schmerz, so ist es Blutdürstigkeit; alles zusammen ist Unmenschlichkeit, sowie das Mitleiden und Theil-nehmung Menschlichkeit ist, weil dieses den Menschen von den Thieren unterscheidet. Wie eine grausame Gesinnung statt finden kann, ist schwer zu erklähren. Es muß aus der Vorstellung von der Bös-

artigkeit anderer herrühren, so daß man gegen sie Haß hat. Menschen die da glauben von andern Menschen gehaßt zu seyn, hassen sie deswegen wieder; obgleich jene aus gerechten Ursachen Haß gegen sie gefaßt haben. Denn wenn ein Mensch durch Eigennutz und andre Laster ein Gegenstand des Haßes wird und er weiß, daß ihn die andern 5 deswegen hassen, obgleich sie ihm nicht Unrecht thun, so haßt er sie wieder. So werden Könige, weil sie wissen, daß sie von den Unterthanen gehaßt werden, noch grausamer. Eben so ist es auch, wenn jemand da 541 er es weiß, daß dieser ihn liebt / so liebt er den andern wieder; er liebt ihn wegen der Gegenliebe, und so haßt einer den andern wegen des 10 Gegenhaßes. Man muß sich hüten, von andern gehaßt zu werden um seiner selbst willen, denn sonst wird man vom Haß gegen die andern wieder afficirt. Dieses beunruhigt aber den Menschen mehr, der da haßt, als den andern der da gehaßt wird.

Von den ethischen Pflichten gegen andre und zwar von 15 der Wahrhaftigkeit.

In der Gesellschaft der Menschen ist die Mittheilung der Gesinnungen die Hauptsache, und da ist die Hauptsache, daß ein jeder in Beziehung seiner Gedanken wahrhaft sey, denn ohne das hört aller Werth des Umgangs auf. Aus der Bezeichnung der Gedanken kann 20 der andre nur urtheilen, was er denkt, und wenn er deklarirt, er wolle seine Gedanken äußern, so muß er es auch thun, denn sonst kann keine Gesellschaft unter den Menschen statt finden. Die Gemeinschaft unter den Menschen ist nur die 2te Bedingung der Gesellschaft. Der Lügner hebt aber die Gemeinschaft auf, dahero verachtet man den Lügner, 25 weil die Lüge den Menschen unfähig macht aus dem Gespräch des 542 andern / was gutes zu ziehn. Der Mensch hat einen Hang sich zurückzuhalten und sich zu verstellen. Die Zurückhaltung ist die Dissimulatio, und die Verstellung die Simulatio. Der Mensch hält sich in Ansehung seiner Schwachheiten und Vergehungen zurück und kann sich 30 auch verstellen und einen Schein annehmen. Die Neigung sich zurück zu halten und zu verbergen, beruht darauf, daß die Vorsicht gewollt hat, der Mensch soll nicht ganz offen seyn, weil er voll Gebrechen ist; weil wir viele Eigenschaften und Begierden haben, die dem andern verwerflich sind, so möchten wir dem andern von der Seite der Thor- 35 heit und des Haßes in die Augen fallen. Alsdenn aber möchte dieses entstehn, daß sich die Menschen an die böse Eigenschaften ange-

wöhnen möchten, weil sie dasselbe bey allen sehn möchten. Demnach richten wir unser Verhalten so ein, daß wir theils unser Vergehn verheelen, theils auch einen andern Schein annehmen und die Kunst besitzen anders zu erscheinen, als wir sind; folglich fällt andern Men-
5 schen von unsern Vergehn und Schwachheiten nichts in die Augen als solche Erscheinungen vom Wohlergehn, und hiedurch / gewöhnen 543 wir uns an Gesinnungen, die Wohlverhalten zuwege bringen. Demnach ist kein Mensch im wahren Verstande offenherzig. Würde das seyn. wie Momus verlangte, daß Jupiter hätte ein Fenster ins Herz
10 sollen setzen lassen, damit man jedes Menschen seine Gesinnung wißen möchte, so müßten die Menschen beßer beschaffen seyn und gute Grundsätze haben, denn wenn alle Menschen gut wären, so dürfte keiner zurückhaltend seyn; da das aber nicht ist, so müssen wir unsre Fensterladen zu machen. Eben so wie die Unreinigkeit im Hause
15 am besondern Orte ist, und so wie wir einen Menschen nicht ins Schlafzimmer, wo Nachtgeschirre sind, hineinnöthigen, ob er gleich weiß, daß wir solches eben so gut haben wie er, so thun wir es doch nicht, indem wir uns daran gewöhnen möchten und unsern Geschmack verderben würden. Eben so verbergen wir unsre Fehler und suchen
20 einen andern Schein anzunehmen und affectiren in der Höflichkeit, obgleich wir sonst mistrauisch sind; allein dadurch gewöhnen wir uns an die Höflichkeit, und zulezt wird sie uns eigen, und geben / dadurch 544 noch ein scheinbares gutes Exempel; wäre das nicht, so würde sich jeder vernachläßigen, indem er keinen fände, der beßer wäre. Es
25 macht also diese Bestrebung einen Schein anzunehmen, daß man wirklich hernach so wird. Wären die Menschen alle gut, so könnten sie offenherzig seyn, aber jezt nicht. Die Zurückhaltung besteht darin, daß man seine Gesinnung nicht äußert. Dieses kann man erstlich dadurch thun, daß man ganz schweigt. Das ist ein kurzes Mittel
30 zurückhaltend zu seyn. Es ist aber ein Mangel eines geselligen Umganges. Es raubt dem Menschen das Vergnügen des Umganges, und solche stille Menschen sind nicht allein in der Gesellschaft überflüßig, sondern sie machen sich auch verdächtig und jeder glaubt, er paße auf. Denn wenn er gefragt wird, was er von dem urtheilt, und er sagt, ich
35 schweige, so ist das so viel als daß er das nachtheilige bejahe, denn würde er gut urtheilen, so könnte er es ja sagen. Da das Schweigen immer verräth, so ist es nicht einmahl der Klugheit gemäß, zurückhaltend zu seyn, man kann aber auch / mit Klugheit ohne Schweigen zu- 545 rückhaltend seyn. Zu dieser Zurückhaltung aus Klugheit wird Ueber-

legung erfodert. Man muß urtheilen und sprechen von allem, nur von dem nicht, worinne man zurückhaltend seyn will. Die Verschwiegenheit ist ganz was anders als das Zurückhalten. Ich kann etwas zurückhalten, wo ich keine Neigung habe es zu äußern, z. E. seine Verbrechen zurückhalten, da treibt mich die Natur gar nicht sie zu verrathen; deswegen hat jeder Mensch seine Heimlichkeiten und die kann er leicht zurückhalten, aber es giebt Sachen, wozu Stärke gehört, wenn man sie zurückhalten will. Die Geheimnisse sind von der Art, daß sie ausbrechen wollen und dazu gehört Stärke sie nicht zu verrathen, und das ist Verschwiegenheit. Die Geheimnisse sind immer deposita des andern, diese muß ich nicht andern zum Gebrauch überlaßen. Da aber die Gesprächigkeit den Menschen sehr interessirt, so ist die Erzählung der Geheimniße das, was die Gesprächigkeit sehr unterhält, / denn da sieht der andre solches als ein Geschenk an. Wie kann man Geheimnisse bewahren? Menschen die selbst nicht viel gesprächig sind, pflegen gut Geheimnisse zu bewahren, aber beßer können die Geheimniße bewahren, die gesprächig aber klug dabey sind, denn den ersten könnte man doch etwas herauslocken, aber diesen nicht, denn die wissen immer was anders in die Stelle zu verzählen. So wie die praktische Sprachlosigkeit eine Ausschweifung auf der einen Seite ist, so ist die Sprachhaftigkeit eine Ausschweifung auf der andern Seite. Der erste ist ein männlicher, der andre ein weiblicher Fehler. Ein Autor sagt: die Weiber sind darum schwazhaftig, weil ihnen die Erziehung der kleinsten Kinder anvertraut ist, und die sie durch ihre Schwazhaftigkeit bald reden lehren, indem sie im Stande sind den Kindern den ganzen Tag was vorzuplaudern; bey den Männern aber würden die Kinder lange nicht so bald reden lernen. Die Sprachlosigkeit / ist hassenwerth. Man ärgert sich über Menschen, die nicht reden. Sie verrathen einen Stolz. Die Schwazhaftigkeit bey den Männern ist verächtlich und wider ihre Stärke. Dieses war nur etwas in Ansehung des pragmatischen. Jezt gehn wir zu etwas wichtigerm.

Wenn der Mensch sich äußert, daß er seine Gesinnungen entdecken will, soll er sie ganz mit Bewußtseyn entdecken oder zurückhaltend seyn? — Aeußert er sich, daß er seine Gesinnungen entdecken will, und er entdeckt sie nicht, sondern sagt eine falsche Aussage, so ist das ein Falsiloquium, eine Unwahrheit. Falsiloquium kann geschehn, wenn der andre nicht praesumiren kann, daß ich meine Gesinnung äußern werde. Man kann jemanden hintergehn, ohne ihm überhaupt was zu sagen. Ich kann mich simuliren, ich kann eine Aeußerung thun,

woraus der andre das abnehmen kann, was ich will; der andre hat aber kein Recht von meiner Aeußerung die Declaration meiner Gesinnung / zu fodern, und denn hab ich ihn nicht belogen; denn habe ich nicht declarirt, meine Gesinnungen zu äußern, z. E. wenn ich einpacke, so denken die andern, ich reise weg, und das will ich auch haben; die andern aber haben kein Recht die declaration des Willens von mir zu fordern. So machte es der berühmte Law, er baute und wie sie alle dachten, der wird nicht weggehn, so reiste er ab. Ich kann aber auch ein Falsiloquium begehn, wo ich Absicht habe dem andern meine Gesinnungen zu verheelen, und wo der andre auch praesumiren kann, daß ich meine Gesinnung verheelen werde, indem er Gesinnung hat von meiner Wahrheit einen Misbrauch zu machen, z. E. ein Feind kommt mir auf den Hals und frägt mich, wo ich das Geld habe, so kann ich hier die Gedanken verheelen, indem er die Wahrheit misbrauchen will. Das ist noch kein Mendacium, denn der andre weiß, daß ich meine Gedanken zurückhalten werde und daß er auch gar nicht Recht hat von mir die Wahrheit zu fordern. Gesetzt / aber, ich äußere wirklich, daß ich meine Gesinnung deklariren wollte, und der andre ist sich vollkommen bewußt, daß er kein Recht hat solches von mir zu fordern, weil er ein Betrüger ist, so frägt es sich: Bin ich denn ein Lügner? Wenn mich der andre betrogen hat und ich betrüge ihn wieder davor, so habe ich zwar diesem Menschen kein Unrecht gethan, weil er mich betrogen hat, er kann sich darüber nicht beklagen, allein ich bin doch ein Lügner, weil ich dem Recht der Menschheit zuwider gehandelt habe. Es kann demnach ein Falsiloquium ein Mendacium — eine Lüge — seyn, wenn es dem Recht eines Menschen besonders entgegen ist. Wer mir immer was vorgelogen, dem thue ich kein Unrecht, wenn ich ihm wieder vorlüge, aber ich handle wider das Recht der Menschheit; denn ich habe wider die Bedingung gehandelt, und wider die Mittel, unter denen eine Gesellschaft der Menschen statt finden kann, und also wider das Recht der Menschheit. Wenn also ein Staat einmal Friede gebrochen hat, so kann der andre zur Vergeltung keinen Frieden brechen, denn würde das stattfinden können, so würde kein Friede sicher seyn. / Wenn also auch etwas dem bestimmten Recht des Menschen nicht entgegen ist, so ist es doch schon eine Lüge, weil es dem Recht der Menschheit entgegen ist. Wenn nun ein Mensch falsche Nachrichten ergreift, so thut er dadurch keinem Menschen insbesondre Tort, aber der Menschheit, denn wenn das allgemein wäre, so würde die Wißbegierde des Menschen vereitelt, denn ich kann nur außer der

Speculation durch 2 Wege meine Erkenntniße erweitern, durch Erfahrung und Erzählung; weil ich nun aber nicht alles selbst erfahren kann, und die Erzählungen andrer falsche Nachrichten seyn sollten, so kann die Wisbegierde nicht befriediget werden. Ein Mendacium ist also ein Falsiloquium in praeiudicium humanitatis, wenn es gleich nicht wider ein bestimmtes jus quaesitum des andern ist. Juridisch ist ein Mendacium ein Falsiloquium in praejudicium alterius, und da kann es auch nicht anders seyn aber moralisch ist mendacium ein Falsiloquium in praejudicium humanitatis. Nicht jede Unwahrheit ist Lüge, sondern wenn man sich äußerlich / declariret, daß man dem andern seinen Sinn wolle zu verstehn geben. Jede Lüge ist was verwerfliches und verachtungswürdiges, denn dec1ariren wir einmal, dem andern unsern Sinn zu äußern und thun es nicht, so haben wir das pactum gebrochen und wider das Recht der Menschheit gehandelt. Wenn wir aber in allen Fällen der Pünktlichkeit der Wahrheit möchten treu bleiben, so möchten wir uns oft der Bosheit anderer Preis geben, die aus unsrer Wahrheit einen Mißbrauch machen wollten. Wenn alle gut gesinnt wären, so würde es nicht allein Pflicht seyn nicht zu lügen, sondern es möchte es auch keiner thun, weil er nichts zu besorgen hätte. Aber jezt, da die Menschen boshaft sind, so ist es wahr, daß man oft durch pünktliche Beobachtung der Wahrheit Gefahr läuft, und daher hat man den Begriff der Nothlüge bekommen, welches ein sehr critischer Punkt für einen moralischen Philosophen ist. Da man aber nun aus Noth stehlen, töten und betrügen / kann, so vertritt der Nothfall die ganze Moralität, denn, wird ein Nothfall behauptet, so beruht es auf jedem seinem Urtheil, ob er es für Nothfall hält oder nicht, und da hier der Grund nicht bestimmt ist, wo ein Nothfall ist, so sind die moralischen Regeln nicht sicher, z. E. es frägt mich jemand, der da weiß daß ich Geld habe, hast du denn Geld bey dir ? — Schweige ich still, so schließt der andre daraus, daß ich es habe, sage ich ja, so nimmt er mir es ab, sage ich nein, so lüge ich, was ist hiebey zu thun ? So fern ich gezwungen werde durch Gewalt, die gegen mich ausgeübt wird, ein Geständniß von mir zu geben und von meiner Aussage ein unrechtmäßiger Gebrauch gemacht wird, und ich mich durchs Stillschweigen nicht retten kann, so ist die Lüge eine Gegenwehr; die abgenöthigte Declaration, die gemißbraucht wird, erlaubt mir mich zu vertheidigen, denn ob er mir mein Geständniß oder mein Geld ablockt, / das ist einerley. Also ist kein Fall, wo eine Nothlüge statt finden soll, als wenn die Declaration abgezwungen wird und ich

auch überzeugt bin, daß der andre einen unrechtmäßigen Gebrauch davon machen will. Es frägt sich: ob eine Lüge, die keinen interessiret, die keinem Schaden thut, auch eine Lüge sey? Ja, denn ich declarire meine Gesinnung zu äußern, und wenn ich sie nicht richtig declarire,
5 so handle ich zwar nicht in praejudicium des bestimten Menschen, aber doch in praeiudicium der Menschheit. Es giebt ferner Lügen, wodurch der andre betrogen wird. Betrug ist ein lügenhaftes Versprechen. Untreue ist, wenn wir etwas mit Wahrhaftigkeit versprechen, aber unser Versprechen nicht so hoch halten, daß wir es
10 erfüllen. Aber das lügenhafte Versprechen ist eine Beleidigung des andern, und ob es gleich nicht immer eine Beleidigung ist, so ist es doch immer / was niederträchtiges, z. E. ich verspreche einem Wein zu 554 schenken, hernach aber lache ich ihn aus, so ist das schon Betrug, denn ob er zwar kein Recht hat solches von mir zu fodern, so ist es doch ein
15 Betrug, indem es schon in der Idee ein Theil von meinem Eigenthume war. Die Reservatio mentalis gehört zur Dissimulation, und die aequivocatio zur Simulation. Aequivocatio ist erlaubt, um den andern zum Stillschweigen zu bringen und ihn abzufertigen, damit er nicht weiter von uns die Wahrheit zu erforschen suche, wenn er siehet, daß wir die
20 Wahrheit nicht sagen können und ihm nicht vorlügen wollen. Ist der andre klug, so wird er sich dadurch auch abfertigen lassen. Ganz anders ist es aber, sich der aequivocation zu bedienen, wenn man äußert und declarirt, seine Gesinnungen bekannt zu machen, denn alsdenn kann der andre aus der Aequivocation was anders schließen und denn hab
25 ich ihn betrogen. / Solche Lügen wodurch man was gutes zu stiften 555 vorgab, nannten die Jesuiten peccatum philosophicum oder peccatillum woher hernach Bagatell entstanden. Die Lüge ist aber an sich etwas nichtswürdiges, sie mag gute oder böse Absichten haben, weil sie der Form nach böse ist; sie ist aber noch vielmehr was nichtswürdiges,
30 wenn sie auch der Materie nach böse ist. Denn durch Lüge kann immer was böses entstehn. Ein Lügner ist ein feiger Mensch, denn weil er sich auf keine andre Art was erwerben oder aus der Noth helfen kann, so fängt er an zu lügen. Ein herzhafter aber wird die Wahrheit lieben und keinen casum necesßitatis stattfinden lassen. Alle solche Methoden
35 wodurch der andre Mensch nicht auf seiner Hut seyn kann, sind äußerst niederträchtig. Dahin gehört die Lüge, der Meuchelmord, die Giftmischerey. Ein Anfall auf der Strasse ist nicht so niedrig, denn da kann / man sich vorsehn, aber für dem Giftmischer nicht, denn man 556 muß doch eßen. Schmeicheley ist nicht immer Lügenhaftigkeit,

sondern ein Mangel der Selbstschätzung, wo man kein Bedenken trägt, seinen Werth der Schätzung unter den Werth des andern zu setzen und den andern zu erheben, um dadurch was zu gewinnen. Man kann aber auch aus Gutherzigkeit schmeicheln, dies thun einige gutherzige Seelen die von dem andern eine hohe Meinung haben. Es giebt also 5 gutherzige und falsche Schmeicheley. Die erste ist schwach die andre aber niederträchtig. Wenn die Menschen nicht schmeicheln, so verfallen sie auf den Tadel.

Wenn man nun in der Gesellschaft oft von einem Mann urtheilt, so critisirt man ihn. Von seinem Freund muß man aber nicht immer 10 was gutes reden, denn sonst werden die andern drüber eifersüchtig 557 und misgünstig, indem sie nicht / glauben, daß es möglich ist, da der andre doch auch ein Mensch ist, daß er alle gute Vollkommenheiten habe; also muß man etwas der Mißgunst anderer Menschen Preis geben und einige Fehler von dem andern sagen; der andre wird mir 15 solches nicht übel nehmen; indem ich seine Verdienste hervorragen lasse, so kann ich solche Fehler Preis geben, die allgemein sind, und keine wesentlichen Fehler sind. Schmarotzer sind, die in der Gesellschaft andre erheben um was zu gewinnen. Die Menschen sind dazu gemacht, daß sie andre beurtheilen sollen. Sie sind aber auch durch die 20 Natur zu Richtern bestimmt, denn sonst möchten wir uns nicht in solchen Sachen, die nicht für die äußere gesetzgebende Gewalt gehören, in den Augen anderer so stellen, als vor einem Gerichtshof; z. E. einer hat eine Person geschändet, das straft die Obrigkeit nicht, die andern beurtheilen ihn aber und strafen ihn auch, aber nur sofern 25 558 es in ihrer Gewalt steht ihn zu / strafen und dadurch dem andern keine Gewalt geschiehet, z. E. Es geht keiner mit ihm, da ist er schon genug gestraft. Wäre das nicht, so möchten solche Handlungen, die die Obrigkeit nicht straft, ganz und gar ungestraft bleiben. Was heißt aber das, wenn es heißt: Wir sollen andre nicht richten ? Wir können 30 nicht den andren nach complet moralischen Urtheilen richten, ob er vor dem göttlichen Gericht strafbar ist oder nicht, indem wir seine Gesinnung nicht wissen. Anderer moralische Gesinnungen gehören also vor Gott, in Ansehung meiner eigenen Gesinnung aber bin ich completer Richter. Also über das innere der Moralität können wir nicht 35 richten, indem die kein Mensch kennen kann. Aber in Ansehung des äußern sind wir competente Richter. Wir sind also in Ansehung des moralischen nicht Richter über die Menschen; wir haben aber Recht von der Natur über andre zu urtheilen, und die Natur hat uns

bestimmt, daß wir uns nach dem Urtheil andrer richten sollen. / Wer 559
das Urtheil anderer nicht achtet, ist tadelhaft und niederträchtig.
Es geschieht nichts in der Welt worüber wir nicht urtheilen sollen, und
wir sind auch sehr subtil in Beurtheilung der Handlungen. Das sind
5 die besten Freunde, die genau über ihre Handlungen urtheilen, solche
Offenherzigkeit kann nur unter 2 Freunden statt finden.

Wenn wir nun den Menschen beurtheilen, so ist die 2te Frage:
Was sollen wir von dem Menschen sagen, ist er gut oder ist er böse?
Alle unsre Urtheile müßen wir so einrichten, daß wir die Menschheit
10 liebenswürdig finden, so daß wir niemals eine Sentenz der Verwerfung
oder Lossprechung thun, besonders im Bösen. Eine Sentenz spricht
man, wenn man nach den Handlungen den Menschen entweder der
Verdammung oder der Lossprechung würdig hält. Ob wir gleich
befugt sind, andre zu beurtheilen, so sind wir doch nicht befugt, andre
15 auszuspähen. Jeder Mensch hat Recht zu verhindern, daß der andre
seine Handlungen nachforsche und ausspähe, ein solcher Mensch
maßet sich ein Recht an auf fremdes thun und lassen. Das muß keiner
thun, daß er z. E. wenn jemand dem andern was in der Stille sagt,
zuhöre; lieber weiter gehn daß man nicht einen Laut davon höre, oder
20 wenn man bey einem in die Stube kommt und man wird allein gelas-
sen und es liegt ein offener Brief auf dem Tisch, so ist dies sehr /
niederträchtig, wenn man solchen zu lesen sucht, ein wohldenkender 560
Mensch wird auch sogar allen Argwohn und Verdacht zu vermeiden
suchen, er wird nicht gerne allein in der Stube bleiben, wo Geld auf
25 dem Tische liegt, er wird nicht gerne Geheimnisse von andern anneh-
men, damit er nicht in Verdacht kommt daß er solches ausgeplaudert
hat, und weil ihn auch die Geheimnisse immer geniren, denn bey der
größten Freundschaft kann doch immer Verdacht stattfinden. Der
aber aus Neigung oder Appetit seinen Freunden was entzieht, z. E.
30 die Braut seines Freundes, der handelt bey alle dem sehr niedri,g denn
so gut er einen Appetit nach meiner Braut bekommen hat, eben so gut
kann er auch Appetit nach meinem Geldbeutel bekommen. Es ist sehr
niedrig seinen Freunden oder andern aufzulauren und auszuspähen
z. E. wenn man durch das Gesinde die Handlung des andern zu
35 erforschen sucht, alsdenn muß man sich mit dem Gesinde gemein
machen und hernach will das Gesinde mit einem immer so umgehn.
Durch alles, was der Freymüthigkeit entgegen / ist, verliert der 561
Mensch seine Würde, z. E. hinter dem Rücken etwas glupsch zu unter-
nehmen, weil dieses ein Gebrauch solches Mittels ist, wo der Mensch

nicht freymüthig seyn kann und welches Mittel alle Gesellschaft aufhebt. Alles das schleichende ist weit niederträchtiger als eine gewaltsame Bosheit, denn vor der kann man sich doch hüten, der aber nicht einmahl Muth hat seine Bosheit öffentlich zu äußern, in dem ist kein Fundament des edlen; wer aber gewaltsam ist, sonst aber Abscheu hat 5 vor alle dem was klein ist, kann noch gut werden, wenn er bezähmt wird. Daher auch in England das Vergehen mit Gift eines Mannes durch seine Frau mit dem Verbrennen bestraft wird, weil wenn das einreissen möchte, kein Mann vor seiner Frau sicher wäre. Da ich nicht befugt bin, dem andern aufzupassen, so bin ich auch nicht befugt dem 10 andern seinen Fehler zu sagen, denn der andre, wenn er es auch 562 fordern sollte, hört es niemals ohne Kränkung / an, er weiß besser, daß er solche Fehler hat; allein er glaubt, daß der andere sie nicht gewahr wird; sagt sie ihm aber der andre, so hört er, daß sie der andre gewahr worden. Das ist also nicht gut, wenn man sagt: Freunde müssen sich 15 ihre Fehler sagen, weil sie der andre besser wissen kann; allein, meine Fehler kann keiner besser wissen als ich; das kann zwar der andre besser wissen, als ich, daß ich gerade stehe und gehe oder nicht; wer soll mich aber besser kennen als ich mich selbst, wenn ich nur Lust habe, mich zu prüfen. Das ist Vorwitz des andern, wenn er jemandem 20 seine Fehler sagt, und wenn es schon in der Freundschaft so weit kommt, denn dauert auch die Freundschaft nicht mehr lange. Man muß gegen die Fehler des andern blind seyn, denn sonst sieht der andre, daß er seine Achtung gegen ihn verloren hat und denn setzt er auch gegen ihn alle Achtung aus den Augen. Fehler muß man sagen, 25 563 wenn man über jemanden gesetzt ist, alsdenn ist man / befugt Lehren zu geben und die Fehler zu sagen, z. E. ein Mann seiner Frau; da muß aber die Gutherzigkeit, wohlwollende Gesinnung und Achtung vorleuchten, sonst, wenn der Misfall nur allein ist, so ist es ein Tadel und eine Bitterkeit. Der Tadel kann aber versüßt werden durch Liebe des 30 Wohlwollens und durch Achtung. Alles übrige thut nichts zur Besserung. Zur allgemeinen Menschen-Pflicht gehört die Leutseeligkeit, humanitas. Was bedeutet leutseelig? Seelig ist so viel, als eine Art vom Hange zu einer Handlung, z. E. redseelig. Leutseelig ist also eine habituelle Harmonie mit allen andern Menschen. Ist sie thätig, so ist 35 sie Gefälligkeit. Diese ist entweder negativ, denn besteht sie bloß im Nachgeben, oder positiv, denn besteht sie in der Dienstbeflissenheit. Von dieser ist zu unterscheiden die Höflichkeit. Höflichkeit ist: 564 wodurch man beim andern nicht obligirt ist, die sich nur auf / Gegen-

stände der Annehmlichkeit erstreckt, z. E. es schickt mir jemand seinen Bedienten mit, so ist es Höflichkeit; giebt mir aber der andre zu eßen, so ist das Dienstbeflissenheit, weil es dem andern Aufopferung kostet. Die negative Gefälligkeit ist nicht von solchem Werth als die 5 Dienstbeflissenheit, indem sie nur im Nachgeben besteht. So giebts Leute, die sich aus Gefälligkeit besaufen, indem sie von andern dazu genöthigt werden und sie nicht Stärke genug haben es abzuschlagen. Solcher Mensch würde gern sehen, wenn er aus der Gesellschaft weg wäre; da er aber schon einmal da ist, so ist er gefällig. Es zeigt einen 10 Mangel der Stärke und der Männlichkeit an, wenn man nicht genug Muth und Stärke hat, sich nach seinem eigenen Sinn zu determiniren. Solche Menschen sind keines Characters und keiner Handlung nach / Grundsätzen fähig. Das Gegentheil der Gefälligkeit ist der Eigensinn, 565 der hat den Grundsatz, sich niemals den Gesinnungen des andern zu 15 accomodiren. Der erste setzt sich niemals den Gesinnungen des andern entgegen, und deswegen erscheint er etwas niedriger als der Eigensinnige; denn der Eigensinnige hat doch Grundsätze. Man soll lieber suchen etwas eigensinnig zu seyn als sich gänzlich den Gesinnungen des andern gefällig zu erweisen. Die Entschlossenheit der Handlungen 20 nach Grundsätzen ist nicht mehr Eigensinn; wenn sich aber die Entschlossenheit auf eine Privat-Neygung und nicht darauf, was allgemein gefällt, bezieht, so ist das Eigensinn. Der Eigensinn ist eine Eigenschaft der Dummen. Verträglichkeit ist ein Abscheu vor Zwist und vor Widerstreit der Gesinnungen des andern. Wer Neygung hat 25 sich den Gesinnungen des andern zu bequemen, die moralisch indifferent sind, der ist verträglich. Der ist verträglich, mit dem man keinen Streit zu besorgen hat. Duldsam ist auch / der, der auch das verträgt, 566 was ihm zu wider ist, damit er nur nicht in Streit verfallen möchte. Duldend ist der, der andre wegen ihren Fehlern nicht haßt. Der 30 Duldende ist tolerant. Intolerant ist, der die Unvollkommenheiten des andern nicht ohne Haß vertragen kann. Es giebt oft in den Gesellschaften Menschen, die intolerant sind, weil sie andre nicht leiden können und deswegen werden sie intolerable und werden von andern wieder nicht gelitten. Hieraus folgt, daß die Toleranz eine allgemeine 35 Menschen-Pflicht ist. Die Menschen haben viele wirkliche und scheinbare Fehler, nur muß einer die Fehler des andern dulden. Die Toleranz in Ansehung der Religion ist, wenn einer die Unvolkommenheiten und Irrthümer der Religion des andern ohne Haß dulden kann; ob er gleich ein Mißfallen an ihnen hat. Wer das für wahre Religion hält,

was nach meiner Religion ein Irrthum ist, so ist er auf keine Weise ein
567 Gegenstand / des Haßes. Ich soll keinen Menschen hassen, als wenn er ein vorsätzlicher Urheber des Bösen ist, sofern er aber durchs Böse oder Irrthum was gutes zu thun denkt, so ist er kein Gegenstand des Haßes. 5

Odium theologicum ist ein Haß der Geistlichen, der dann statt findet, wenn der Theolog seine eigne Sache der Eitelkeit zur Sache Gottes macht, und einen Haß faßt, der sich auf Stolz gründet und glaubt, weil er ein Lehrer Gottes ist, praetendiren zu können, ein Bevollmächtigter Gottes zu seyn, den Gott als einen deputirten mit Autorität 10 versehn geschickt hat, die Menschen in seinem Namen zu regieren. Odium religiosum wird auf einen geworfen, wenn man glaubt, sein Fehler sey Hochverrath der Gottheit, wo man die Fehler der Religion für crimina laesae majestatis divinae ausgiebt. Wer nun die Urtheile des andern verdreht, anders auslegt und vieles daraus folgert, 15 um sie für crimina laesae majestatis divinae auszugeben, der wirft
568 einen / odium religiosum auf den andern; der das thut, ist ein consequentiarius, indem er aus dem Urtheil des andern folgert, was der andre gar nicht gedacht hat, denn giebt er ihm einen Namen und sagt z. E. er ist ein Atheist, denn macht der andre die Augen auf und sagt: 20 was ? ein Atheist ? den will ich doch kennen, der wie ein Atheist aussieht, durch diesen Namen wird er bey allen Menschen verhaßt und intolerant. Das crimen laesae majestatis divinae ist ein Unding, indem solches keiner begehn wird. Der Orthodox behauptet, daß seine Religion nach seiner Meinung nothwendig allgemein seyn soll. Wer ist 25 nun orthodox ? Wenn wir an der Himmels-Pforte alle erscheinen und es würde gefragt, wer ist orthodox ? so würde der Jude, der Türke, der Christ sagen: Ich bins. Die Orthodoxie muß keinen zwingen. Dissident ist, der in Sachen der Speculation von andern dissidirt, aber im prak-
569 tischen einerley ist. Die friedliebende Gesinnung besteht / darin, daß 30 man alle Feindschaft der Dissidenten vermeide. Warum soll ich solchen Menschen hassen, der sich dissidirt ? Syncretismus ist eine Art Gefälligkeit, mit aller Menschen Gesinnungen seine Gesinnungen zusammen zu schmelzen, um sich nur zu vertragen. Dieser ist sehr schädlich, denn wer seine Gesinnung mit jedes andern seinen Gesin- 35 nungen verschmilzt, der hat weder das eine, noch das andre. Lieber lasset Menschen irren, wenn sie nur unterscheiden können, sie könnnen doch auch aus dem Irrthume befreyet werden. Der geheime Verfolgungs-Geist, wo man den Menschen hinter dem Rücken verfolgt,

ihn beredt und ihn für einen Atheisten ausgiebt, ist ein sehr niederträchtiger Verfolgungs-Geist. Der subtile Verfolgungs-Geist ist, wenn ein Mensch den andern der nicht seiner Meinung ist, gar nicht mit Haß verfolgt, aber doch einen Abscheu vor ihm hat. Der Ver-
5 folgungsgeist aus der Ehre Gottes streitet wider alles, und achtet weder Wohlthäter noch Freund, weder Vater / noch Mutter, jeder 570 macht sich ein Verdienst, den andern zur Ehre Gottes zu verbrennen. In Sachen der Wahrheit der Religion muß keine Gewalt gebraucht werden, sondern Gründe. Die Wahrheit vertheidigt sich selbst, und
10 ein Irrthum erhält sich länger, wenn ihm Gewalt angethan wird. Die Freiheit der Untersuchung ist das beste Mittel der Wahrheit.

Von der Armuth und den daraus entspringenden gütigen Handlungen

Eine gütige Handlung ist, die den Bedürfnißen des andern gemäß
15 ist, und auf sein Wohlbefinden abzielt. Gütige Handlungen können auch grosmüthig seyn, durch Aufopferung der Vortheile. Betreffen sie die Nothdurft des andern, so sind es wohlthätige Handlungen, zielen sie auf die äußerste Nothdurft des Lebens ab, so sind es Almosen. Die Menschen finden sich ab, oder glauben, daß sie sich ab-
20 finden in Ansehung ihrer Pflicht der Menschenliebe, wenn sie zuerst suchen / sich alle Glücksgüter zu verschaffen, und hernach ihren 571 Tribut davor dem Wohlthäter dadurch abzutragen glauben, wenn sie dem Armen was geben. Wären die Menschen pünktlich gerecht, so möchte es keine Arme geben, in Ansehung derer wir dieses Verdienst
25 der Wohlthätigkeit zu beweisen glauben und Almosen geben. Beßer ist es, gewissenhaft zu seyn in allen Handlungen und noch beßer ist es, durch unser Betragen dem Nothleidenden zu helfen, und nicht nur dadurch daß man das überflüßige abgiebt. Die Almosen gehören zur Gütigkeit, die mit Stolz ohne Mühe verbunden ist, und zu solcher
30 Gütigkeit, die keine Ueberlegung erfodert. Durch die Almosen werden die Menschen niedrig gemacht. Es wäre besser, es auf eine andere Art zu überlegen, dieser Armuth abzuhelfen, damit nicht Menschen so niedrig gemacht werden Almosen anzunehmen. Viele Moralisten suchen unser Herz weich zu machen, und / aus Weichmüthigkeit 572
35 gütige Handlungen anzupreisen; allein wahre gute Handlungen entspringen aus wackerer Seele, und um tugendhaft zu seyn, muß der Mensch wacker seyn. Die Wohlthätigkeit gegen andre muß mehr wie

eine Schuldigkeit als wie eine Großmuth und Gütigkeit angepriesen werden, und so ist es auch in der That; denn alle gütige Handlungen sind nur kleine Ersetzungen unserer Schuldigkeit.

Von den gesellschaftlichen Tugenden.

Der Autor redet hier von der Leichtigkeit des acceßus, von der 5 Gesprächigkeit, Politesse und Geschliffenheit, Anständigkeit, Gefälligkeit, Insinuation, Einschmeichelung oder vielmehr einnehmendem Wesen. Allgemein merken wir an, daß einige nicht zur Tugend gerechnet werden, weil sie keinen großen Grad der moralischen Entschliessung fordern, bewirkt zu werden; sie erfordern keine Selbst- 10 573 überwindung und Aufopferung, und gereichen / auch nicht zur Glückseeligkeit anderer, zielen nicht auf die Nothdurft ab, sondern nur auf die Annehmlichkeit, es ist weiter nichts als Vergnügungen und Annehmlichkeiten der Menschen im Umgange. Wenn es aber keine Tugend ist, so ist es doch eine Uebung und Cultur der Tugend, wenn 15 sich die Menschen im Umgange höflich aufführen; sie werden dadurch sanfter und verfeinerter, sie üben in Kleinigkeiten gute Handlungen aus. Oft hat man nicht Gelegenheit, tugendhafte Handlungen auszuüben, aber man hat oft gesellschaftliche und höfliche Eigenschaften auszuüben. Die Annehmlichkeit im Umgange gefällt uns oft an 20 jemandem so, daß wir seine Laster übersehn. Ich brauche des andern seine Ehrlichkeit, seine Großmuth, nicht so oft, als Bescheidenheit und Höflichkeit im Umgange. Man könnte fragen: Ob die Schriften die zu nichts dienen als zur Unterhaltung, die unsre Phantasie beschäftigen, 574 ja die wohl gar in Ansehung einiger / Leidenschaften z. E. der Liebe, 25 bis an den Grad steigen, der die Schranken übersteigt, auch Nutzen haben? Ja, obgleich die Reitze und Leidenschaften sehr darin übertrieben werden, so verfeinern sie doch den Menschen in seiner Empfindung, wenn sie das, was ein Object der thierischen Neigung ist, zum Objecte der verfeinerten Neigung machen; dadurch wird der Mensch 30 fähig gemacht für die bewegende Kraft der Tugend durch Grundsätze. Indirecte hat es also einen Nutzen, die Menschen werden dadurch, daß die Neigung excolirt wird, civilisirter. Jemehr wir die plumpe Art verfeinern, destomehr verfeinert sich die Menschheit, und dadurch wird der Mensch fähig gemacht, die bewegende Kraft der Tugend 35 Grundsätze zu empfinden.

Der Autor redet vom Geist des Widerspruchs, vom Studio der Paradoxie, oder vom Sonderling der Urtheile. Das Paradoxe ist gut, wenns nicht darauf geht, um was besondres, was gesagt ist, anzunehmen. Es ist das unvermuthete im Denken, dadurch die Menschen
5 oft auf einen andern Weg der Gedanken gerathen. Der Geist des Widerspruchs / äußert sich im Umgange durch Rechthaberey. Die 575
Gesellschaft hat aber zur Absicht die Unterhaltung, um dadurch die Cultur zu befördern, nur muß in der Gesellschaft nichts von wichtigen Materien vorgenommen werden, worin oft solcher Streit kommt.
10 Diesen muß entweder einer entscheiden, oder durch eine neue Erzählung zum Spiel machen.

Vom Hochmuth.

Der Autor nennt ihn superbia — arrogantia ist Stoltz, wenn man sich einen Werth anmaßet, den man nicht hat; wenn man sich aber einen
15 Vorzug vor andern anmaßet, so ist es Hochmuth, alsdenn setzt man den andern herunter und schätzt ihn geringer und niedriger. Der Stoltze schätzt andere nicht geringer, sondern er will nur eben solche Verdienste haben, er wird sich vor andern nicht beugen und sich erniedrigen; er glaubt, er hat seinen bestimmten Werth, den er nicht
20 gegen andre vergeben will. Solcher Stolz ist recht und billig, wenn er nur nicht die Schranken übertritt. Wenn er aber andern zeigen will, daß er solchen Werth habe, so wird dieses fehlerhafte / eigentlich Stolz 576
genannt. Der Hochmuth ist nicht eine Anmaßung des Werths und der Schätzung in Ansehung der Gleichheit mit andern, sondern er ist
25 eine Praetension einer höhern Schätzung und eines vorzüglichern Werths in Ansehung seiner selbst, und eine Geringschätzung in Ansehung anderer. Der Hochmuth ist verhaßt und lächerlich, denn die Schätzung ist innerlich. Will nun einer von andern geehrt werden, so muß ers nicht so anfangen, daß ers gebietet, oder den andern
30 geringer schätzt, dadurch wird er bey andern keine Achtung gegen sich erwecken; sondern er wird vielmehr verlacht, daß er solches praetendiret. Alle Hochmüthige sind demnach zugleich Narren. Sie werden ein Objekt der Verachtung, da sie nur ihren Vorzug blicken lassen. Der Fastus, oder die Hoffarth besteht darin, daß man den Vorrang und den
35 Vortritt vor andern haben will, nicht in Ansehung der Gedanken oder der wirklichen vorzüglichen Verdienste, sondern in Ansehung des Äußern, vor dem andern vorzüglich zu scheinen. Die Menschen sind

hoffärtig, wenn sie immer die oberste Stelle haben wollen. Es ist eine Eitelkeit darinne Vorzug zu suchen was keinen Werth hat. Hoffärtige 577 Menschen suchen / in Kleinigkeiten einen Vorzug, sie eßen lieber schlecht, wenn sie nur gute equipage, gute schöne Kleider haben. Sie sehn auf Titel und Stand und suchen vornehmer zu erscheinen. 5 Menschen von wahrem Verdienst sind weder hochmüthig noch hoffärtig, sondern demüthig, weil ihre Idee, die sie vom wahren Werth haben, so groß ist, daß sie derselben kein Genüge thun und ihr nicht gleich kommen. Sie sehn also ihren Abstand vom Werth ein und sind demüthig. Hoffarth betrifft mehrentheils den niedrigen, besonders den 10 mittlern Stand, als den hohen, denn weil es ein Klettern zum Hofe bedeutet, so sind solche hoffärtig, die demselben nahe kommen wollen.

Von der Spötterey.

Die Menschen sind theils medisant, theils moquant. Das Medisante ist Bosheit, das Moquante ist Leichtsinn, der da abzielt andere zu 15 belustigen auf Kosten der Fehler anderer. Zur Verläumdung gehört Bosheit. Oft ist der Mangel der Gesprächigkeit die Ursache davon, und es nährt auch unsre Selbstliebe, denn alsdenn erscheinen unsre 578 Fehler klein. Die Menschen fürchten sich mehr vor / der Raillerie, als vor dem Medisanten. Denn das Uebel nachreden und verläumden 20 geschiehet insgeheim, und kann nicht in jeder Gesellschaft angebracht werden, und ich kann es auch nicht selbst hören, aber die Raillerie kann in jeder Gesellschaft statt finden. Durch das railliren wird der Mensch mehr erniedrigt, als durch das böse; denn ist man ein Objekt des Lachens vor andern, so hat man keinen Werth und ist der Verach- 25 tung ausgesetzt. Man muß aber sehn, worüber man ein Objekt des Lachens vor andern ist. Oft kann man solches andern gönnen, wenn es weder mir noch dem andern was kostet, man verliert dadurch nichts. Ein Spötter von Profession verräth, daß er wenig Achtung vor andern hat, und daß er die Sachen nicht nach dem wahren Werth 30 beurtheilet.

Von den Pflichten gegen Thiere und Geister.

Der Autor redet hier noch von Pflichten gegen Wesen, die unter uns, und die über uns sind. Allein, weil alle Thiere nur als Mittel da sind und nicht um ihrer Selbst willen, indem sie sich ihrer selbst nicht 35

bewußt sind, der Mensch aber der Zweck ist, wo ich nicht mehr fragen kann: warum ist der Mensch da, welches bey den Thieren geschehn kann, so haben wir gegen die Thiere / unmittelbar keine Pflichten, 579 sondern die Pflichten gegen die Thiere sind indirecte Pflichten gegen 5 die Menschheit. Weil die Thiere ein Analogon der Menschheit sind, so beobachten wir Pflichten gegen die Menschheit, wenn wir sie als analoga derselben beobachten, und dadurch befördern wir unsre Pflichten gegen die Menschheit. Wenn z. E. ein Hund seinem Herren lange treu gedienet hat, so ist das ein Analogon des Verdienstes; des- 10 wegen muß ich es belohnen und den Hund, wenn er nicht mehr dienen kann, bis an sein Ende erhalten; denn dadurch befördere ich meine Pflicht gegen die Menschheit, wie ich solches zu thun schuldig bin. Wenn also die Handlungen der Thiere aus demselben principio entspringen, aus dem die Handlungen der Menschen entspringen, und die 15 thierische davon Analoga sind; so haben wir Pflichten gegen die Thiere, indem wir dadurch die Menschheit befördern. Wenn also jemand seinen Hund todtschießen läßet, weil er ihm nicht mehr das Brodt verdienen kann, so handelt er gar nicht wider die Pflicht gegen den Hund, weil der nicht urtheilen kann, allein er verletzt dadurch die 20 Leutseeligkeit und Menschlichkeit in sich, die / er in Ansehung der 580 Pflichten der Menschheit ausüben soll. Damit der Mensch solche nicht ausrotte, so muß er schon an den Thieren solche Gutherzigkeit ausüben; denn der Mensch, der schon gegen Thiere solche Grausamkeiten ausübt, ist auch gegen Menschen eben so abgehärtet. Man kann das 25 menschliche Herz schon kennen auch in Ansehung der Thiere. So zeigt Hogarth auf seinen Kupferstücken auch einen Anfang der Grausamkeit, wo schon die Kinder solche gegen Thiere ausüben, z. E. wenn sie den Hund oder der Katze den Schwanz klemmen, auf einem andern Stücke den Fortgang der Grausamkeit, wo er ein Kind überfährt, und 30 denn das Ende der Grausamkeit durch einen Mord, worauf denn der Lohn der Grausamkeit schrecklich erscheint. Dieses giebt gute Lehren für Kinder. Jemehr man sich mit der Beobachtung der Thiere und ihrem Betragen abgiebt, desto mehr liebt man sie, wenn man sieht, wie sehr sie für ihre Junge Sorge tragen; alsdenn kann man auch nicht 35 gegen den Wolf grausam denken.

Leibnitz sezte das Würmchen, welches er beobachtet hatte, wieder / mit dem Blatt auf den Baum, damit es nicht durch seine Schuld zu 581 Schaden käme. Es thut dem Menschen leid, ein solches Geschöpf ohne Raison zu zerstöhren, diese Sanftmuth gehet hernach zum Menschen

über. In Engelland kommt in das Gericht der 12 Geschwornen kein Fleischer, noch ein Wundarzt und Medicus, weil sie gegen den Todt schon abgehärtet sind. Wenn also Anatomici lebendige Thiere zu den experimenten nehmen, so ist es zwar grausam, obgleich es da zu was gutem angewandt wird; weil nun die Thiere als Instrumente des Men- 5 schen angesehn werden, so gehts an, aber auf keine Weise als ein Spiel. Wenn ein Herr seinen Esel oder Hund verstößt, weil er nicht mehr das Brodt verdienen kann, so zeigt das immer eine sehr kleine Seele vom Herren an. Die Griechen dachten darin edel, welches das Beyspiel vom Esel beweiset, der an die Glocke der Undankbarkeit von ohngefähr 10 gezogen hatte. Also sind unsre Pflichten gegen die Thiere indirecte Pflichten gegen die Menschheit. Die Pflichten gegen andre geistige Wesen sind nur negativ. Wir müssen uns nicht in solche Handlungen einlassen die ein commercium, eine Unterhaltung mit andern Wesen 582 anzeigen. Alle / solche Handlungen sind von der Art, daß sie den 15 Menschen fanatisch, träumerisch und abergläubisch machen, und der Würde der Menschheit entgegen sind; denn zur Würde der Menschheit gehört der gesunde Gebrauch der Vernunft, giebt man sich aber damit ab, so ist der gesunde Gebrauch der Vernunft nicht möglich. Es mögen immer solche Wesen seyn, und es mag alles von ihnen 20 wahr seyn, so kennen wir sie doch nicht und können nicht mit ihnen umgehn.

In Ansehung der bösen Geister hat es dieselbe Bewandniß. Wir haben vom Bösen eben so gut eine Idee wie vom Guten, und alles böse referiren wir in die Hölle, so wie alles gute in den Himmel. Personi- 25 ficiren wir dieses vollkommene Böse, so haben wir die Idee vom Teufel; wenn wir nur glauben, daß solcher Einfluß auf uns haben könne, daß er des Nachts erscheine und herumspuke, so macht das in uns Hirngespinste, die den vernünftigen Gebrauch unserer Kräfte aufheben. Also sind unsre Pflichten gegen solche Wesen negativ. Der Autor redet 30 noch von den Pflichten gegen leblose Sachen. Diese zielen auch indirecte auf die Pflichten der Menschen ab. Der Zerstörungs-Geist der 583 Menschen gegen Sachen, die noch können / gebraucht werden, ist sehr unmoralisch. Kein Mensch soll die Schönheit der Natur zerstöhren, denn, wenn er sie auch nicht brauchen kann, so können doch wohl 35 andre Menschen davon Gebrauch machen, obgleich er dieses nicht in Ansehung der Sachen selbst zu beobachten hat, so doch in Ansehung anderer Menschen. Also alle Pflichten gegen Thiere, andre Wesen und Sachen zielen indirecte auf die Pflichten gegen die Menschheit ab.

Der Autor führt noch specielle Pflichten an, die wir haben gegen besondre Gattungen der Menschen; also Pflichten in Ansehung der Verschiedenheit des Alters, des Geschlechts und der Stände. Allein alle diese Pflichten lassen sich aus den obigen allgemeinen Pflichten
5 der Menschheit ableiten. Unter der Verschiedenheit der Stände ist eine Verschiedenheit, die den Unterschied des innern Werths macht, das ist der Stand des Gelehrten, dieser scheint einen Unterschied des innern Werths aus zu machen. Die Unterschiede unter andern Ständen sind Unterschiede eines äußern Werthes. Die andern Stände
10 beschäftigen sich mit physischen Sachen, die nur auf das Leben der Menschen abzielen. Der Gelehrte aber hat solchen Stand, dessen Hauptbeschäftigung ist, die Erkenntniß zu erwegen. Hier scheint ein Unterschied des innern Werths zu seyn. Es scheint daß der Gelehrte der einzige ist, der die Schönheit, die Gott in die Welt gelegt hat, be-
15 trachtet, und der die Welt / zu dem Zwecke braucht, zu dem sie Gott 584 gemacht hat. Denn warum hat Gott die Schönheit in die Natur und in die Werke derselben gelegt, als daß ich sie betrachten soll. Da nun die Gelehrten den völligen Zweck der Schöpfung allein erfüllen, so scheint es, als wenn sie darin einen innern Werth allein haben. Die Erkennt-
20 niße die sie erwerben, sind die, warum Gott die Welt gemacht hat. Ja, die Talente, die in dem Menschen liegen, entwickeln die Gelehrten allein. Es scheint also, daß dieser Stand einen Vorzug vor andern hat, weil er sich durch einen innern Werth davon unterscheidet. Roußeau kehrt dieses aber um und sagt: der Zweck der Menschen ist nicht die
25 Gelehrsamkeit; die Gelehrten verkehren dadurch den Zweck der Menschheit. Es wird nun gefragt: Ob der Gelehrte deswegen, weil er die Schönheit der Welt betrachtet, die Talente entwickelt, den Zweck der Schöpfung erfülle und die Welt für ihn ist? — Weil jeder einzelne Gelehrte nicht die unmittelbahre Beschauung der Schönheit der Natur
30 und die Entwickelung der Talente und die Beförderung der völligen Vollkommenheit der Menschheit zum Zweck hat, sondern nur die Ehre die er davon hat, wenn er es andern communiciret, so kann ja der einzelne Gelehrte nicht glauben, daß er einen Vorzug hat vor jedem andern Bürger; obgleich alle Gelehrten zusammen im Ganzen / zum 585
35 Zweck der Menschheit beytragen, so kann sich doch das keiner besonders zumessen, indem jeder Handwerker durch seine Arbeit eben so gut als jeder Gelehrte zum Zweck der Menschheit was beyträgt. Es entsteht also aus den allgemeinen Quellen der menschlichen Handlungen, nämlich aus der Ehre, eine Zusammenstimmung der Zwecke der Welt.

Es frägt sich: Sind die Menschen überhaupt zur Gelehrsamkeit bestimmt, und soll ein jeder suchen ein Gelehrter zu werden ? Nein, die Kürze des Lebens reicht nicht zu; aber es gehört zur Bestimmung der Menschheit, daß sich einige dem widmen, und ihr Leben darin aufopfern. Das Leben reicht auch nicht zu, um von der Gelehrsamkeit Gebrauch machen zu können. Hätte Gott gewollt, daß der Mensch in der Gelehrsamkeit hätte weit kommen sollen, so hätte er ihm ein längeres Leben gegeben. Warum muß Newton sterben, zu der Zeit, da er den besten Gebrauch von seiner Gelehrsamkeit hätte machen können? Und ein anderer muß wieder von A.B.C. anfangen und alle Classen durchgehn, bis er wieder so weit kommt, und wenn er es denn recht anwenden will, so wird er schwach und stirbt. Also jeder einzelne ist nicht zur Wissenschaft gemacht, aber im Ganzen wird dadurch der Zweck der Menschheit befördert. Die Gelehrten sind also Mittel des Zwecks, und tragen was zum Werth bey, aber sie haben dadurch nicht selbst einen vorzüglichen / Werth. Warum soll ein Bürgers-Mann, der in seinem Beruf fleißig und arbeitsam ist, und sonst guten Wandel führt, sein Haus gut bestellt, warum soll der nicht eben so viel Werth haben als der Gelehrte? Weil die Beschäftigung des Gelehrten allgemeiner ist? das bringt schon sein Stand und seine Bestimmung mit sich.

Roußeau hat in so weit recht; aber darin fehlt er sehr, wenn er vom Schaden der Wissenschaften redet. Kein wahrer Gelehrte wird diese Stolze Sprache führen. Die Sprache der wahren Vernunft ist demüthig. Alle Menschen sind einander gleich, und nur der hat einen innern vorzüglichen Werth vor allen, der moralisch gut ist. Die Wissenschaften sind principia der Verbeßerung der Moralität. Um die moralischen Begriffe einzusehn, gehört Erkenntniß und erläuterte Begriffe. Ausgebreitete Wissenschaften veredlen den Menschen und die Liebe zur Wissenschaft vertilgt viele widrige Neigung. Hume sagt: Es ist kein Gelehrter, der nicht wenigstens ein ehrlicher Mann seyn sollte. Auf der andern Seite dient die Moralität den Wissenschaften zur Beförderung der Rechtschaffenheit, Achtung für das Recht anderer Menschen und seiner Person, und befördert sehr die Verstandes-Erkenntniße. Redlichkeit macht, daß man / seine Irrthümer in eine Schrift setzt, die schwache Stellen nicht verheelt. Der moralische Charakter hat also großen Einfluß auf die Wissenschaften. Wer deßen entbehrt, der geht mit den Produkten seines Verstandes so um, wie

der Kaufmann mit seinen Waaren, er wird die schwache Stellen verheelen und das publicum hintergehn.

Dieses sind die Pflichten, die wir in Ansehung der Gelehrsamkeit zu beobachten haben.

5 Von den Pflichten der Tugendhaften und Lasterhaften.

Tugend ist eine Idee und keiner kann die wahre Tugend besitzen. Ein tugendhafter Mann ist demnach eben so wenig gebräuchlich zu sagen, als ein weiser Mann. Jeder strebt, sich der Tugend zu nähern, so wie der Weisheit; aber in keinem wird der höchste Grad erreicht. 10 Wir können zwischen Tugend und Laster ein mittleres gedenken, und das ist Untugend, welches nur im Mangel besteht. Tugend und Laster ist was positives. Tugend ist eine Fertigkeit nach moralischen Grundsätzen die Neigung zum Bösen zu überwinden. Also heilige Weesen sind nicht tugendhaft, weil sie keine Neigung zum Bösen zu überwin- 15 den haben, sondern ihr Wille ist dem Gesetz / adaequat. Der Mensch 588 der nicht tugendhaft ist, ist deswegen noch nicht lasterhaft, sondern er hat nur einen Mangel der Tugend. Laster ist aber was positives. Der Mangel der Tugend ist Untugend, aber die Verachtung der moralischen Gesetze ist Laster. Untugend ist nur, daß man das moralische 20 Gesez nicht thue; Laster aber, daß man das Gegentheil vom moralischen Gesetze thue. Das erste ist was negatives, das 2te was positives. Zum Laster gehört also sehr viel.

Man kann Gutartigkeit des Herzens haben ohne Tugend, denn die Tugend ist das Wohlverhalten aus Grundsätzen und nicht aus In- 25 stinkt. Gutartigkeit ist aber eine Uebereinstimmung des moralischen Gesetzes aus Instinkt. Zur tugend gehört viel. Die Gutartigkeit des Herzens kann angeboren seyn. Tugendhaft kann aber keiner ohne Uebung seyn, weil die Neigung zum Bösen nach moralischen Grundsätzen unterdrückt und die Handlung mit dem moralischen Gesetz 30 übereinstimmend gemacht werden muß. Es frägt sich: Ob ein / Laster- 589 hafter tugendhaft werden kann? Es giebt eine Bösartigkeit des Gemüths, die kann nicht corrigirt werden, sondern die bleibt beständig; aber ein böser Character kann immer in einen guten verwandelt werden, weil der Character nach Grundsätzen handelt, so kann dieser 35 nach und nach durch gute Grundsätze vertilgt werden, daß er über die Bösartigkeit des Gemüths herrsche. So sagt man vom Sokrates, daß er

von Natur ein böses Herz gehabt, welches er aber durch Grundsätze beherrscht hat. Menschen verrathen oft in ihrem Gesichte, daß sie incorrigible sind, und daß sie beynahe schon zum Galgen prädestinirt wären, solchen hält es schwer, tugendhaft zu werden. Eben so wie ein rechtschaffener und ein ehrlicher Mann nicht lasterhaft werden kann, 5 und wenn er auch in einige Laster verfällt, so kehrt er wieder zurück, weil die Grundsätze in ihm schon feste Wurzel geschlagen haben. Die Beßerung ist von der Bekehrung zu unterscheiden. Beßerung ist, wenn man anders lebt, Bekehrung aber ist, wenn man den festen Grundsatz und die sichre Grundlage hat, daß man niemahls anders als 10 tugendhaft leben werde. Wir beßern uns oft aus Furcht vor dem Tode, und wißen nicht ob wir gebeßert oder bekehrt sind. Würden wir nur / 590 die Hoffnung haben länger zu leben, so würde die Beßerung nicht erfolgt seyn. Die Bekehrung aber ist: wenn man sich fest vornimmt, man mag so lange leben als man will, tugendhaft zu leben. Buße ist 15 kein gutes Wort, es kommt von Büßungen, Kasteyungen her, wo man sich wegen seiner Verbrechen selbst straft. Wenn der Mensch erkennet, daß er strafwürdig ist, so straft er sich selbst und glaubt, daß ihn alsdenn Gott nicht strafen wird. Solche Traurigkeit aber hilft keinem was. Die innere Traurigkeit über sein Vergehn und die feste Ent- 20 schließung ein beßeres Leben zu führen, hilft allein was, und das ist die wahre Reue.

Der Mensch kann in Ansehung seiner Laster auf 2 Abwege geraten, in Ansehung der Niederträchtigkeit, das ist die Brutalitaet, wo er sich z. E. durch Verletzung der Pflichten gegen seine Person unter das 25 Vieh versetzt, oder in Ansehung der Bosheit, und das ist teuflisch, wo der Mensch sich Gewerbe macht auf Bosheit zu sinnen, daher keine gute Neigung mehr ist. Hat er noch eine gute Gesinnung und den Wunsch gut zu seyn, so ist er noch ein Mensch, macht er sich aber solche zur Bosheit, so ist er teuflisch. Der Zustand des Lasters ist der 30 591 Zustand der Knechtschaft / unter der Macht der Neigung. Je mehr der Mensch tugendhaft ist, jemehr frey ist er. Verstockt ist der Mensch, wenn er keinen Wunsch hat, beßer zu werden. Die Gesellschaft der Tugend ist das Reich des Lichts und die Gesellschaft des Lasters ist das Reich der Finsterniß. So tugendhaft der Mensch immer seyn mag, 35 so sind doch in ihm Neigungen zum Bösen und er muß immer im Kampfe stehn. Der Mensch muß sich hüten vor dem moralischen Eigendünkel, daß er sich selbst für moralisch gut hält, und eine vortheilhafte Meynung von sich hat; das ist ein träumerischer Zustand,

der sehr unheilbar ist. Er entspringt daher, wenn der Mensch so lange am moralischen Gesez künstelt, bis er es seinen Neygungen und seiner Gemächlichkeit gemäß gemacht hat.

Die Tugend ist die moralische Vollkommenheit des Menschen. Mit 5 der Tugend verknüpfen wir Kraft, Stärke und Gewalt. Es ist ein Sieg über die Neygung. Die Neygung an sich selbst ist regellos, und das ist der Zustand des moralischen Menschen, selbige zu unterdrücken. Engel im Himmel können heilig seyn, der Mensch kann es aber nur so weit bringen, daß er tugendhaft ist. Weil die Tugend nicht auf 10 Instinkten sondern auf Grundsätzen beruht, so ist die Uebung der Tugend eine Uebung der Grundsätze, denselben eine bewegende Kraft / zu geben, daß sie überwiegend sind, und sich durch nichts 592 ableiten lassen, von ihnen abzugehn. Man muß also einen Charakter haben, solche Stärke ist die Tugendstärke, ja die Tugend selbst. 15 Dieser Tugend setzen sich Hindernisse entgegen, welche man aber mit Religion und Regeln der Klugheit verbinden muß, wozu die Zufriedenheit des Gemüths gehört, Ruhe der Seelen, frey von allem Vorwurf zu seyn, wahre Ehre, Schätzung seiner selbst und anderer, Gleichgültigkeit oder vielmehr Gleichmüthigkeit und Standhaftigkeit gegen alle 20 Uebel, an denen man nicht Schuld ist. Dies sind aber nicht Quellen der Tugend, sondern nur Hülfsmittel. Das sind die Pflichten in Ansehung der Tugendhaften. Von der andern Seite scheint es umsonst zu seyn, mit dem Lasterhaften von Pflichten zu reden; indessen hat doch noch jeder Lasterhafte Keime der Tugend in sich; er hat Verstand das 25 Böse einzusehn; er hat noch ein moralisches Gefühl, denn er ist noch kein Bösewicht, der nicht wenigstens wünschen sollte gut zu seyn. Auf dieses moralische Gefühl kann das System der Tugend gegründet werden. Das moralische Gefühl ist aber nicht der erste Anfang der Beurtheilung der Tugend, sondern das erste ist der reine Begriff der 30 Moralität, / der mit dem Gefühl muß verbunden werden. Hat der 593 Mensch einen reinen Begriff der Moralität, so kann er darauf die Tugend gründen, denn kann er erst das moralische Gefühl rege machen und einen Anfang machen, moralisch zu werden. Dieser Anfang ist freilich wieder ein weites Feld, er muß anfänglich negativ 35 seyn, man muß zuerst unschuldig werden, und bloß alles unterlassen, welches durch allerhand Beschäftigungen geschieht, die ihn von solcher Neygung abhalten. Dieses kann der Mensch recht gut, obgleich das positive schwer ist.

Von den Pflichten in Ansehung der Verschiedenheit des Alters.

Der Autor hat gar keine gute Ordnung getroffen, er hätte diese Pflichten können eintheilen in Ansehung der Verschiedenheit der Stände, des Geschlechts und des Alters. Der Unterschied des Ge- 5 schlechts ist nicht so gering, als man wohl glaubt. Die Triebfedern beim männlichen Geschlecht sind sehr unterschieden von den Triebfedern des weiblichen. In Ansehung des Unterschieds des Geschlechts kann man in der Anthropologie nachschlagen, woraus sich denn Pflichten ziehen lassen. Was die Pflichten der Verschiedenheit des 10 594 Alters betrifft, so / haben wir Pflichten gegen andre nicht allein als Menschen, sondern auch als unsre Mitbürger, da kommen bürgerliche Pflichten vor. Ueberhaupt ist die Moral ein unerschöpfliches Feld. Der Autor führt Pflichten gegen Gesunde und Kranke an. Auf die Art hätten wir auch Pflichten gegen Schöne und Häßliche, gegen Große 15 und Kleine. Das sind aber keine besondre Pflichten weil es nur verschiedene Zustände sind, in denen die allgemeine Menschen-Pflicht zu beobachten ist. Das Alter können wir eintheilen in das Alter der Kindheit, wo man sich nicht selbst erhalten kann, in das Alter des Jünglings, wo man sich selbst erhalten, seine Art erzeugen, aber nicht 20 erhalten kann, in das männliche, wenn man sich selbst erhalten, seine Art fortpflanzen und erhalten kann. Der wilde Zustand stimmt mit der Natur überein, der bürgerliche aber nicht. Man ist im bürgerlichen Zustande alsdenn noch ein Kind, obgleich man schon seine Art erzeugen kann; man kann sich aber noch nicht selbst erhalten; im 25 wilden Zustande aber ist man alsdenn schon ein Mann. Einen weit- 595 läuftigern Unterschied findet man in der Anthropologie / aus einander gesetzt. Weil der bürgerliche Zustand der Natur widerstreitet, der wilde aber nicht, so meint Roußeau, daß der bürgerliche Zustand dem Zweck der Natur nicht gemäß ist; allein der bürgerliche Zustand ist 30 doch dem Zweck der Natur gemäß. Der Zweck der Natur der frühen Männlichkeit war die Vermehrung des menschlichen Geschlechts. Würden wir im 30sten Jahr mündig werden, so würde diese Zeit mit dem bürgerlichen Zustande übereinstimmen, allein alsdenn würde sich das menschliche Geschlecht im wilden Zustande nicht so vermehren. 35 Im wilden Zustande vermehrt sich das menschliche Geschlecht aus vielen Ursachen sehr schlecht, daher muß die Mündigkeit sehr frühe seyn; da aber im bürgerlichen Zustande die Ursachen gehoben sind,

so ersetzt der bürgerliche Zustand das, was dadurch entgeht, daß man nicht in dem Alter den Gebrauch von seiner Neigung machen kann. Die Zwischen-Zeit ist aber mit Lastern angefüllt. Wie ist nun der Mensch im bürgerlichen Zustande zu bilden für die Natur, und für die bürgerliche Gesellschaft? Dieses sind die 2 Zwecke der Natur, die Er-
5 ziehung der Menschen in Ansehung des natürlichen und in Ansehung des bürgerlichen Zustandes. Die Regel der Erziehung ist der Hauptzweck, wodurch der Mensch / im bürgerlichen Zustande gebildet wird. 596 In der Erziehung sind 2 Stücke zu unterscheiden: Die Entwickelung der natürlichen Anlagen und die Hinzusetzung der Kunst. Das erste
10 ist die Bildung des Menschen, das 2te Unterricht oder Belehrung. Der das Erste am Kinde thut, könnte der Hofmeister (Gouverneur) heissen, der aber das andere thut, Informator.

In der Bildung ist darauf zu sehn, daß sie nur negativ sey, daß man das alles abhalte, was der Natur zuwider sey. Die Kunst oder Beleh-
15 rung kann 2fach seyn: negativ und positiv, abzuhalten und hinzu zu setzen. Das negative der Belehrung ist, zu verhüten, daß sich nicht Irrthümer einschleichen, das positive, daß was mehrers von Kenntnissen hinzugesetzt werde. Das negative sowohl der Belehrung als Bildung des Geschöpfs ist die Disciplin, das positive der Belehrung
20 ist die Doctrin. Die Disciplin muß vor der Doctrin vorausgehn. Durch die Disciplin kann das Temperament und das Herz gebildet werden, der Character aber wird mehr durch die Doctrin gebildet. Disciplin heisset so viel als Zucht; durch die Zucht wird aber dem Kinde nichts neues gelehrt, sondern die regellose Freyheit eingeschränkt. / Der 597
25 Mensch muß disciplinirt werden, denn er ist von Natur roh und wild. Die menschlichen Anlagen sind nur durch Kunst bestimmt, gesittet zu werden. Bey Thieren entwikelt sich die Natur von selbst, bey uns aber durch Kunst, also können wir nicht der Natur den Lauf lassen, sonst erziehn wir den Menschen wild. Disciplin ist Zwang; als Zwang ist sie
30 aber der Freiheit entgegen. Freyheit ist aber der Werth des Menschen, demnach muß der Jüngling durch die Disciplin dem Zwange so unterworfen werden, daß die Freyheit erhalten werde, er muß durch Zwang, aber nicht durch sclavischen Zwang disciplinirt werden. Alle Erziehung muß also frey seyn, so fern der Jüngling andere frey läßt.
35 Der vornehmste Grund der Disciplin, worauf die Freyheit beruht, ist diese: Daß das Kind sein Verhältniß als ein Kind einsehe, und aus dem Bewußtseyn seiner Kindheit, Alters und Vermögens müssen alle Pflichten hergeleitet werden. Ein Kind muß also nicht mehr Kraft

exerciren, als seinen Jahren gemäß ist; da es nun als ein Kind schwach
ist, so muß es nicht durch Gebieten und commandiren vieles ausrichten
598 können, sondern / es muß alles durch Bitten zu erlangen suchen; will
es etwas mit Gewalt haben, und man erfüllts einmal um es zu beruhigen,
so exercirt es das öfter mit stärkerer Kraft und vergißt seine Kind- 5
heits-Schwäche. Ein Kind muß also nicht gebieterisch erzogen werden;
es muß nichts durch seinen Willen erhalten, sondern durch Gefälligkeit
der andern. Die Gefälligkeit der andern erhält es aber dadurch, daß es
sich selbst ihnen gefällig beweist; wenn es also durch Zwang nichts
erhält, so gewöhnt es sich hernach durch Bitten und gefällige Hand- 10
lungen alles zu erhalten. Wenn ein Kind in seinem Hause seinen Willen
gehabt hat, so wächst es gebieterisch auf und findet hernach in der
Gesellschaft allerwegen Widerstand, den es gar nicht gewohnt ist,
und ist alsdenn für die Gesellschaft unnütz. So wie sich die Bäume im
Walde unter einander discipliniren, indem sie die Luft zu ihrem 15
Wachsthum nicht neben den andern sondern über sich suchen, wo sie
keinen hindern, so wachsen sie auch gerade in die Höhe, da hingegen
ein Baum auf freyem Felde, wo er nicht durch andre eingeschränkt /
599 wird, ganz krüppelicht wächst, es hernach aber schon zu spät ist ihn
zu discipliniren. Eben so ist es auch mit dem Menschen; wird er frühe 20
disciplinirt, so wächst er mit andern gerade auf, wird es aber ver-
säumet, so wird er ein krüppelichter Baum. Die erste disciplin beruht
auf Gehorsam. Diese kann hernach auf viele Zwecke angewandt
werden, auf den Körper, auf sein Temperament etc. Z. E. ist er auf-
fahrend, so muß er großen Widerstand bekommen; ist er faul, so muß 25
man auch nicht gegen ihn willfährig seyn. Ferner auf seine Gemüths-
Art. Dieser muß man sehr widerstehn, besonders, wo Bosheit, Scha-
denfreude, Neigung zum Zerstören und zum Quälen sich äußert.
In Ansehung des Charakters ist nichts als Lügen und falsche betrüge-
rische Gemüths-Art das schädlichste. Falschheit und Lügen sind die 30
Fehler des Charakters, und sind Eigenschaften des Feigen, darauf
muß in der Erziehung sehr gesehn werden, daß es unterdrückt wird.
Die Bosheit hat doch noch ihre Stärke und darf nur disciplinirt wer-
den, allein die geheime falsche Niederträchtigkeit hat keinen Keim des
Guten mehr in sich. Von der Disciplin oder Zucht gehn wir zur Unter- 35
600 weisung oder Doctrin. Diese ist 3fach: Die / Belehrung durch die
Natur und Erfahrung, durch Erzählung und durch Raisonnement oder
Vernünfteln. Die Belehrung durch Erfahrung ist der Grund von allem.
Man muß einem Kinde nichts mehr lehren, als was es in der Erfahrung

bestätiget findet und beobachten kann. Hierauf muß es angewöhnt werden selbst zu beobachten, wodurch sich Begriffe entspinnen, die von der Erfahrung abgeleitet sind. Die Belehrung durch Erzählung setzt schon Begriffe und Beurtheilung voraus. Das Vernünfteln muß 5 nach dem Maaße der Jahre eingerichtet werden; zu Anfange muß es nur empirisch seyn und nicht durch Gründe a priori sondern durch den Effect in der Erfahrung, wenn es z. E. lügt, so muß man es gar nicht des Sprechens würdig halten. Es kommt besonders darauf an, wie die Erziehung den verschiedenen Jahren des Kindes angemeßen sey. 10 In Ansehung des Alters ist die Erziehung 3fach, die Erziehung zum Kinde, zum Jüngling und zum Mann. Die Erziehung geht immer vorher und ist die Vorbereitung zum Alter. / Die Erziehung als eine 601 Vorbereitung zum Jünglings-Alter ist, wenn man ihm von allem Grund angiebt; im Kindheits-Alter kann das aber nicht seyn, denn 15 Kindern werden die Sachen nur so vorgestellt, als sie sind, denn sonst fragen sie immer weg, und während der Antwort besinnen sie sich wieder auf neue Fragen. Zum Jünglings-Alter gehört aber schon Vernunft. Wenn fängt man an sich zum Jünglings-Alter vorzubereiten ? In dem Alter wo er schon nach der Natur ein Jüngling ist, das ist 20 ohngefähr im 10ten Jahr, denn da hat er schon Ueberlegung. Ein Jüngling muß schon was von Anständigkeit wissen, ein Kind aber nicht, dem kann man nur sagen: es ist nicht gebräuchlich. Ein Jüngling muß schon Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft haben. Hier bekommt er den Begriff der Beständigkeit, der Menschen-Liebe, da ist 25 er schon der Grundsätze fähig, denn wird Religion und Moral cultivirt, nun verfeinert er sich schon selbst und kann durch Ehre disciplinirt werden, da ein Kind nur durch Gehorsam disciplinirt wird. Der 3te Zeitpunkt ist, daß der Jüngling erzogen wird / zum Eintritt in das 602 Alter des Mannes, welches ist, wenn er sich nicht allein selbst erhalten, 30 sondern auch seine Art fortpflanzen und erhalten kann. Im 16ten Jahr ist er nun am Rande des Mannes-Alters, da fällt die Erziehung der Disciplin weg. Hier lernt er seine Bestimmung mehr und mehr kennen, daher muß er die Welt kennen lernen. In diesem Eintritt in das Mannes-Alter muß man ihm vorreden von wahrhaften Pflichten, 35 von der Würde der Menschheit in seiner Person, und von der Schätzung der Menschheit in andern. Hier muß die Doctrin den Character bilden. Was das Verhältniß in Ansehung des Geschlechts betrifft, so ist darauf die höchste Sorgfalt zu wenden, damit nicht die Affecten, worunter der Affect der Geschlechter-Neigung der stärkste ist, ge-

mißbraucht werden. Roußeau sagt: Ein Vater soll hier in diesem Zeitalter seinem Sohn hievon einen völligen Begriff machen, und es nicht als ein Geheimniß behalten, er muß ihm hier seinen Verstand / 603 aufklären, die Bestimmung dieser Neigung sagen und den Schaden der aus dem Mißbrauch derselben entsteht. Er muß ihm hier aus mora- 5 lischen Gründen die Abscheulichkeit der Handlung zeigen, und die Entehrung der Würde der Menschheit in seiner Person vor Augen legen. Dieses ist der delicateste und der letzte Punkt in der Erziehung. Ehe die Schulen so weit kommen, werden noch viele Laster ausgeübt werden. 10

Von der letzten Bestimmung des menschlichen Geschlechts.

Die lezte Bestimmung des menschlichen Geschlechts ist die moralische Vollkommenheit, so fern sie durch die Freyheit des Menschen bewirkt wird, wodurch alsdenn der Mensch der größten Glückseelig- 15 keit fähig ist. Gott hätte die Menschen schon so vollkommen machen und jedem die Glückseeligkeit haben austheilen können, allein alsdenn wäre es nicht aus dem innern principio der Welt entsprungen. Das innere principium der Welt aber ist die Freyheit. Die Bestimmung des Menschen ist also, seine größte Vollkommenheit durch seine Freyheit 20 604 zu erlangen. Gott will nicht allein, / daß wir sollen glücklich seyn, sondern wir sollten uns glücklich machen, das ist die wahre Moralität. Der allgemeine Zweck der Menschheit ist die höchste moralische Vollkommenheit; wenn sich nun alle so verhalten möchten, daß ihr Verhalten mit dem allgemeinen Zweck übereinstimmen möchte, so wäre 25 dadurch die höchste Vollkommenheit erreicht. Es muß sich jeder einzelne bemühen, sein Verhalten diesem Zweck gemäß einzurichten wodurch er das Seinige dazu beyträgt, daß wenn nun ein jeder es so macht, die Vollkommenheit erreicht ist. Wie weit ist nun aber das menschliche Geschlecht auf dem Wege zu dieser Vollkommenheit? 30 Wenn wir den erleuchtetsten Theil der Welt nehmen, so finden wir, daß alle Staaten gegen einander in Waffen stehn und jeder schleift seine Waffen im Frieden gegen den andern. Dieses hat solche Folgen, die da verhindern, daß sich die Menschen dem allgemeinen Zwecke der Vollkommenheit nähern können. Der Vorschlag des Abt von St. 35 Pierre von einem allgemeinen Völker-Senat würde, wenn er ausgeführt, der Zeitpunkt seyn, wo das menschliche Geschlecht einen großen 605 Schritt zur Vollkommenheit thun würde. / Denn könnte die Zeit, die

jezt auf Sicherheit verwandt wird, darauf verwendet werden, was den Zweck befördern möchte. Da aber die Idee des Rechts bey den Fürsten nicht solche Gewalt hat, als die Unabhängigkeit, eigne Gewalt und Begierde, nach seiner Willkühr zu regieren, so ist solches
5 von der Seite auf keine Weise zu hoffen. Wie ist nun aber diese Vollkommenheit zu suchen und aus welchem Punkt wird sie zu hoffen seyn? Nirgends als durch die Erziehung. Diese muß allen Zwecken der Natur, der bürgerlichen und häuslichen Gesellschaft angemessen seyn. Unsere Erziehung aber im Hause und in den Schulen ist noch sehr
10 fehlerhaft, so wohl in Ansehung der Cultur der Talente, der Disciplin und Doctrin, als auch in Ansehung der Bildung des Charakters nach moralischen Grundsätzen. Man ist mehr auf Geschicklichkeit, als auf Gesinnung bedacht, sich derselben gut zu bedienen. Wie kann aber ein Staat durch solche Personen, die nicht beßer erzogen sind, anders
15 regiert werden? Wenn aber die Erziehung so eingerichtet wird, daß die Talente gut entwickelt, der Charakter moralisch gebildet würde, denn würden / sie bis zum Throne hinaufsteigen, und die Prinzen würden 606 hernach durch eben solche geschickte Personen erzogen werden. Anjetzo aber hat noch niemals ein Fürst was zur Vollkommenheit der
20 Menschheit, der inneren Glückseeligkeit, zum Werth der Menschheit was beygetragen, sondern nur immer auf den Flor seines Staats gesehn, welches bey ihm die Hauptsache ist. Aber nach einer solchen Erziehung würden sie sich so ausbilden, daß solches auf die Vertragsamkeit einen Einfluß hätte. Wenn aber schon einmal die
25 Quellen entstanden wären, so hätte das Bestand, und wenn es einmal allgemein ausgebreitet ist, so erhält er sich selbst durch das Urtheil eines jeden Menschen. Der Monarch kann aber nicht allein, sondern alle Glieder des Staats müssen so gebildet seyn, alsdenn hätte der Staat solche Festigkeit. Hat man das jemals zu hoffen? Die Base-
30 dowschen Anstalten der Erziehung machen dazu eine kleine warme Hoffnung. Wenn die menschliche Natur ihre völlige Bestimmung und ihre höchstmögliche Vollkommenheit wird erreicht haben, so ist dies das Reich Gottes auf Erden, alsdenn wird das innere Gewissen Recht und Billigkeit regieren, und keine obrigkeitliche Gewalt. Dies ist der
35 lezte bestimmte Zweck und die höchste moralische Vollkommenheit, zu der das menschliche Geschlecht gelangen kann, die nach dem Verlauf vieler Jahrhunderte zu hoffen ist.

Finis Königsberg den 19ten April 1785.

Verzeichniss der in diesem Buche erläuterten philosophischen Betrachtungen.





